ZNAK

MIESIĘCZNIK

PISMO ŚWIĘTE W ŚWIETLE DZISIEJSZYCH BADAŃ

KRAKÓW

LIPIEC — SIERPIEŃ (7-8)

ROK XIII 1961

85-86

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 3. VII. 1961 Druk ukończono w sierpniu 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 14½
Zam. nr 230 3. VII. 1961 Nakład 7.000 + 350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK
ROK XIII Nr 85-86 (7-8)
Lipiec – Sierpień 1961
KRAKÓW

AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

PISMO ŚWIĘTE KSZTAŁTUJE CHRZEŚCIJANINA

Na zjawisko tzw. odnowy biblijnej składają się dziś przynajmniej dwa nurty: pierwszy to ożywiona działalność specjalistów, która mnoży nieustannie przekłady Pisma św. wraz z komentarzami oraz opracowania zagadnień biblijnych, drugim zaś nurtem jest rosnąca u wiernych potrzeba osobistego kontaktu z Pismem św. jako mniej lub więcej świadomy wyraz tęsknoty za autentycznym słowem Bożym. Nurt pierwszy winien służyć drugiemu, bo „wszystko, cokolwiek można napisać o istocie, treści i wartości Pisma św., może zmierzać tylko do jednego celu: nauczyć czytać Pismo św." (Dom C. Charlier OSB).

Niniejszy szkic ma dwojaką drogą uzasadnić tezę umieszczoną w tytule. Jedna z nich to ukazanie, do jakiego stopnia osobista lektura Pisma św. jest, przy całej swej nowoczesności, praktyką starą i wypróbowaną. Druga zaś — to próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak jest, skąd bierze się owa moc kształtująca.

I

CZYTANIE PISMA ŚW. W TRADYCJI LUDU BOŻEGO

1. SPADEK PO STARYM TESTAMENCIE

Słowo Twoje — światłem dla moich stóp
(Ps 118, 105)

Prawo (*Tora*), zawarte w Pięcioksięgu Mojżeszowym, pisma Proroków i tzw. Pisarzy — to, co dziś za św. Pawłem (2 Kor 3, 14) nazywamy Starym Testamentem — to była niemal jedyna

literatura, jaką się wykazał Izrael starożytny w ciągu swych dziejów. Nic więc dziwnego, że Biblia stanowiła u niego zarówno główny podręcznik wychowania młodzieży, jak i umiłowany przedmiot medytacji czy studiów. Hebrajczyk, który nigdy nie był teoretykiem, szukał w niej przede wszystkim mądrości życiowej.

Stała lektura i rozważanie Prawa miało u Izraela kształtować przede wszystkim wodzów narodu. Oto co słyszy następca Mojżesza, Jozue, jako Boży nakaz: „Niech ta Księga Prawa będzie zawsze przed ustami twymi: rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność" (Joz 1, 8). Księga zaś Powtórzonego Prawa tak określa obowiązek i doniosłość czytania Tory przez króla jako władcę Ludu Bożego: „Gdy zasiądzie na królewskim swym tronie, pod okiem kapłanów lewickich napisze sobie na zwoju odpis tego Prawa: będzie go miał przy sobie i będzie go czytał po wszystkie dni swego życia, aby się nauczył bać Boga swego Jahwe, strzegąc wszystkich słów tego Prawa i wypełniając te nakazy" (Pp 17, 18n).

Zbiorowa lektura Prawa Bożego występuje wielokrotnie w dziejach Izraela jako czynnik kształtujący całość narodu wybranego. Tak jest z odczytaniem Księgi Przymierza w dniu, gdy je Mojżesz w imieniu Boga zawiera z Izraelem (Wj 24, 7). Co siedem lat, w roku jubileuszowym podczas Święta Namiotów, miał lud słuchać publicznej lektury Prawa, a cel był przy tym wyraźnie pedagogiczny — nauka młodego pokolenia (Pp 31, 12 n). Wierny nakazowi Mojżesza Jozue, zdobywca Ziemi Obiecanej, gromadzi lud na bliźniaczych górach Garizim i Ebal, by mu odczytać Prawo (Joz 8, 32—34). Znalezienie zwoju Prawa w świątyni w roku 622 przed Chr. daje sposobność królowi Jozjaszowi do publicznego odczytania go mieszkańcom Jerozolimy celem odnowienia Przymierza (2 Kron 34, 14—21. 29—33). Za datę narodzin judaizmu uchodzi właśnie dzień, w którym uczony w Piśmie kapłan Ezdrasz podczas Święta Namiotów w roku 458 (lub 428) przed Chr. w Jerozolimie odczytuje Prawo Izraelitom powracającym z niewoli (Neh 8, 8).

Nie tylko naród jako całość, ale jednostki kształtowały się na lekturze i rozważaniu Prawa: „Błogosławiony mąż... co w Prawie ma upodobanie, o Prawie Jego myśli dniem i nocą" (Ps 1, 1 n). Najdłuższy z psalmów — 118 (hebr. 119) jest poematem w 176 wierszach, sławiącym doniosłość Tory w życiu psalmisty: jej nakazy są dla niego „rozkoszą", „światłością"... Judaizm późniejszy, aż do dzisiejszego włącznie, uważa studium Pisma św. za najzaszczytniejsze zajęcie, a brak znajomości Tory — za przekleństwo.

2. GDY BÓG PRZEMÓWIŁ PRZEZ SYNA...

Słowa, które do was powiedziałem, są duchem i życiem
(J 6, 63)

Chrystus i Apostołowie w metodach misyjnych dostosowują się do tradycji judaizmu. Biorą więc udział w synagogalnym czytaniu i objaśnianiu Pisma św. (por. Łk 4, 16 — 22; Dz 13, 14—47), głoszą przy tym Dobrą Nowinę spełnienia się zapowiedzi Starego Przymierza, każą czytać Proroków ze zrozumieniem (np. Mt 24, 15; Dz 8, 30—35). Zakładają to, że ich rozmówcy czytają sami Pismo św. (np. Łk 10, 26).

Ale jak dochodzi do Nowego Testamentu? Ziemska działalność Chrystusa jako Nauczyciela ogranicza się do głoszenia słowa żywego, ale Jego nakaz misyjny rzucony Apostołom dotyczy dalszego nauczania Jego słów: „Idąc nauczajcie wszystkie narody..." (Mt 28, 19), dosłownie: „czyńcie sobie uczniami". Ustne przekazywanie całej nauki to metoda właściwa dla środowiska palestyńskiego; wierny jej pozostanie i Mistrz z Nazaretu. Ewangelia jednak mówiona, przekazywana ustnie, to stosunkowo krótkie stadium. Życie bowiem Kościoła, który wyszedł poza Palestynę i sięgnął po ludy helleńskie i latyńskie, wymagało posłużenia się pismem: Apostołowie piszą listy, Ewangeliści streszczają ustną katechezę. Oto nowe te Pisma od razu nabierają powagi, jaką cieszył się Stary Testament: Piotr nie waha się zestawić listów Pawła z „pozostałymi Pismami" (2 P 3, 16). Wniosek stąd praktyczny od razu się pojawia: Apostołowie żądają od wiernych odczytywania swych listów (Kol 4, 16; 1 Tes 5, 27). Mają oni świadomość, że „po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do Ojców przez Proroków, na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna" (Hebr 1, 1). Mają świadomość przekazywania dalej tego Słowa Syna Bożego. Podobnie jak umiłowany uczeń, tak każdy z nich: „poświadcza jako słowo Boże i jako świadectwo Jezusa Chrystusa wszystko, co widział". Nic więc też dziwnego we wniosku Janowym co do lektury jego księgi: „Błogosławiony, który odczyta, i którzy słuchają słów Proroctwa" (Apok 1, 2 n).

3. PRAKTYKA PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA

Ucz się o Sercu Boga ze słów Boga
(Św. Grzegorz W., *Hom. na Ez* 1, 7)

Od Apostołów otrzymują biskupi nakaz: „Pilnuj czytania, napominania, nauki!" (1 Tym 4, 13). A wzięli go sobie do serca, skoro

najstarsze przekazy o liturgii mówią o czytaniu Pisma św. jako o stałym jej składniku: „W dniu zwanym dniem słońca odbywa się zebranie... Tedy czyta się »Pamiętniki Apostolskie« albo »Pisma prorockie« póki czas na to pozwala" (św. Justyn, *Apologia* 1, 67). A więc czytanie Pisma św. obu Testamentów, a potem wyjaśniająca homilia biskupa, a wszystko to w ramach misterium liturgicznego — ofiary eucharystycznej — świadczy o tym, że Kościół od początku umieszczał żywe Słowo Boże jako konieczny element tak kultu publicznego, jak i nauczania.

Pamiątką tej liturgicznej lektury zbiorowej są po dziś dzień mszalne formularze w ogole, z ich dwoma czytaniami, a zwłaszcza formularze Suchych Dni i *Triduum Sacrum*: Prawo i Prorocy poprzedzają Ewangelię. Żywym zaś nawiązaniem do tego najstarszego pokładu tradycji Kościoła Powszechnego jest zachęta obecnego Papieża — Jana XXIII — rzucona wiernym, by kapłana dziś wiązać przede wszystkim z ołtarzem, umieszczać między kielichem eucharystycznym a mszałem, gdzie są zawarte oba Testamenty [1]. Ojcowie Kościoła całą swoją bogatą teologię opierają na Piśmie św., całe duszpasterstwo wywodzą z czytania, z objaśniania Pisma św. Obok lektury oficjalnej już w starożytnym chrześcijaństwie pojawiało się czytanie Pisma św. prywatne, jako praktyka ascetyczna niezwykle ceniona.

Indywidualną lekturę Pisma św. zalecają usilnie Ojcowie Kościoła. Na pierwszym miejscu winni je czytać oczywiście ludzie Bogu poświęceni — kapłani i dziewice. Św. Ambroży pyta kapłana: „Dlaczego nie poświęcasz na czytanie czasu, gdy wolny jesteś od zajęć w kościele? Dlaczego nie słuchasz Chrystusa? Mówimy do Niego, gdy się modlimy, a słuchamy Go, gdy czytamy Boże słowa" (*De off. min.* I, 20, 88). Ten sam motyw wsłuchiwania się w głos Chrystusa-Oblubieńca pojawia się w liście św. Hieronima do młodej Eustochium: „Niech cię zawsze strzeże tajne mieszkanie twoje; niech zawsze bawi z tobą wewnątrz Oblubieniec. Modlisz się — mówisz do Oblubieńca; czytasz — On do ciebie mówi" (List 22, 25 — tłum. ks. Jana Czuja). Tenże Święty dla małej Pakatuli od siódmego roku życia przepisuje naukę Psałterza, ksiąg Salomonowych i Ewangelii (List 128, 4). Podczas gdy św. Hieronim jest typem raczej kierownika dusz poszczególnych, to biskup wielkiej metropolii, św. Jan Chryzostom, reprezentuje duszpasterstwo o szerokim zakresie. Ale i on również kładzie nacisk na pogłębioną lekturę Pisma św., i to całego, i to przez wszystkich: „To,

---

[1] Z Homilii Jana XXIII przy objęciu Bazyliki Lat. 223 XI. 1958; por. „Ruch Biblijny i Lit." 12 (1959), s. 329—332.

właśnie to, przyczynia się do wielkiego naszego niedbalstwa, że nie przechodzimy kolejno przez wszystkie Pisma, lecz wybieramy sobie te, które uważamy za jaśniejsze, nie licząc się z pozostałymi" (*Hom. na słowa Rz.* 16, 3—1, 1). Tenże Doktor jest przekonany o niezawodnym skutku wychowawczym podobnego czytania: „Jeśli zechcemy dokładnie zgłębiać Pisma, i to nie byle jak, zdołamy osiągnąć zbawienie; jeśli pilnie będziemy z nimi obcować, to nabędziemy i prawidłowych zapatrywań, i prawości życia" (*In Ioh. hom.* 53, 3). Przytaczać można by jeszcze wiele zdań Ojców: wszystkie one dadzą się streścić w słowach, które pisał św. Grzegorz Wielki w liście do lekarza Teodora: „Ucz się Serca Bożego z Bożych słów!" (*Listy*, ks. IV, 31).

4. *LECTIO DIVINA* TRADYCJI MONASTYCZNEJ

Któraż karta, albo które Słowo Pisma Bożego, tak Starego jak i Nowego Testamentu, nie jest najpewniejszym prawidłem życia ludzkiego?

(Św. Benedykt, *Reguła* r. 73.)

Początki życia zakonnego w Kościele zawdzięczamy dążności do składania nadal pełnego świadectwa Chrystusowi, gdy już minął okres prześladowań, wymagających świadectwa krwi — *martyrium*. To dążenie do pełni życia Chrystusem kazało pierwszym anachoretom i mnichom szukać nieustannego z Nim obcowania przez karty Pisma św. i modlitwę, która była inspirowana przez tę lekturę. Tak było w Tebaidzie, Syrii, Palestynie, Kapadocji i na górze Atos: życie mnichów karmiło się przede wszystkim tą lekturą. Tradycję tę wschodnią ze czcią przejmuje prawodawca monachizmu zachodniego, św. Benedykt, czyniąc z owej *lectio divina* główne obok modlitwy i pracy zajęcie swoich mnichów. Praktyka ta stała się cechą wyróżniającą wszystkich zakonów opartych na regule benedyktyńskiej i wycisnęła wyraźne piętno na całej duchowości i umysłowości średniowiecza przed rozkwitem scholastycyzmu. Św. Bernard z Clairvaux dzięki codziennej wielogodzinnej lekturze Pisma św. myśli, przemawia i pisze niemal wyłącznie słowami Biblii.

Lectio divina tej tradycji monastycznej polega na ciągłym czytaniu po kolei wszystkich ksiąg Pisma św. — od Genesis po Apokalipsę. Dzięki niej staje przed czytającym mnichem świat biblijny w całym swym ogromie jako całość organiczna: zgłębiane w ten sposób misterium Chrystusa zwolna zagarnia w siebie

czytającego, który w życiu stara się stosować Słowa Boże. Swoista to lektura: nie czyta się bowiem Pisma św. tak, jak inne książki, żeby zdobyć wiedzę, zapamiętać wiadomości i przyswoić sobie przeczytane treści, ale każde czytanie jest wejściem w rzeczywistość Bożą. Taka lektura wiąże się z modlitwą jak wdech z wydechem. A odradzające jej skutki przejawiają się w całym życiu.

5. STANOWISKO MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Poczuwamy się przede wszystkim do obowiązku budzenia wszędzie... entuzjazmu dla wszelkich przejawów Boskiej Księgi.

(Papież Jan XXIII, Homilia z dnia 23. XI. 1958)

Najpierw pojawienie się herezji średniowiecznych, a potem skrajne tezy Reformacji w rodzaju tych, że jedynie Pismo św. jest źródłem Objawienia, lub że jego lektura jest każdemu niezbędna do zbawienia, wywołały odpowiednie definicje urzędu nauczycielskiego Kościoła i szereg ograniczeń co do lektury Pisma św., jego przekładania na języki nowożytne czy też wydawania drukiem. Wszystkie te ograniczenia były podyktowane jedynie szacunkiem należnym Słowu Bożemu, które było narażone na błędne rozumienie na skutek hasła indywidualnej, niczym nie skrępowanej wykładni. Gdy minęło to niebezpieczeństwo, Kościół poprzestał tylko na określeniu, jakim warunkom musi odpowiadać tekst biblijny czytany przez katolików [2], a świadom wpływu kształtującego lektury biblijnej, coraz częściej i usilniej ostatnio do niej zachęca przez usta Papieży.

Oto kilka przykładów. Leon XIII w encyklice biblijnej *Providentissimus Deus* z 18. XI. 1893 na nowo przypomina ulubioną tezę Ojców Kościoła o Piśmie św. jako „liście Ojca niebieskiego do rodzaju ludzkiego, który pielgrzymuje z dala od niebiańskiej ojczyzny". Benedykt XV, który 1500 rocznicę śmierci św. Hieronima — „Księcia Egzegetów" — uczcił encykliką *Spiritus Paraclitus,* zachęca w niej do stosowania zaleceń Świętego Doktora co do codziennego czytania i przyswajania sobie zwłaszcza pism Nowego Testamentu, wyrażając uznanie dla takiej propagandy Pisma św., „aby nie było już żadnej rodziny chrześcijańskiej, której brakłoby Ewangelii, natomiast by wszyscy przywykali do codziennego jej czytania i rozważania". Pius XII w epokowej encyklice o właściwym

[2] Zob. Kodeks Prawa Kan., kan. 1385 § 1 *ad* 1; 1391; *ad* 1, 4.

rozwoju nauk biblijnych (*Divino afflante Spiritu* z 30. IX. 1943) z radością wita objawy powszechnej odnowy biblijnej, nakazując pasterzom okazywanie pomocy i poparcia „stowarzyszeniom mającym na celu wydawanie i rozpowszechnianie wśród wiernych" ksiąg świętych oraz „zachęcanie rodzin chrześcijańskich do codziennego czytania Pisma św."

II

TAJEMNICA SKUTECZNOŚCI PISANEGO SŁOWA BOŻEGO

Można by ją ująć najkrócej w zdaniu: jest to szczególne Wcielenie Słowa Odwiecznego, jest to szczególna Jego obecność. Nie trudno tu dojrzeć w samym sformułowaniu aluzję do historycznego Wcielenia Syna Bożego i do obecności Jego w Eucharystii. Bo też te analogie najlepiej są zdolne zbliżyć nam jakoś tajemnicę szczególnej skuteczności, jaką się odznacza czytanie Pisma św., czytanie stałe — na sposób nazwany w tradycji *lectio divina.* Krótkie jednak to sformułowanie wymaga uzasadnienia, i to przede wszystkim... biblijnego.

1. PISMO ŚWIĘTE HISTORIĄ TWÓRCZEGO SŁOWA

Pismo św. od dawna słusznie nosi nazwę „historii świętej". Jest to bowiem jedyna w swoim rodzaju historia świata, pojęta jako pole działania Twórczego Słowa. Jest to jedna historia — mimo że ją pisało tyle rąk w ciągu tylu wieków — bo jeden Duch ją natchnął. Jest ona jedna, bo dotyczy jednej Sprawy Bożego planu — Boskiej — jak mówi św. Paweł (Ef 1, 10; 3, 29) — „ekonomii" Słowa. Tego rodzaju stwierdzenia nie są tylko żonglowaniem wyrazami wieloznacznymi; posłuchajmy Apostoła w prologu do Listu do Hebrajczyków (1, 1—3):

Po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do ojców przez Proroków — na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy i przez Niego stworzył wszechświat. Ten zaś będąc jasnością chwały i odbiciem istoty Jego, a podtrzymując wszystko słowem swej potęgi, dokonał oczyszczenia z grzechów i zasiadł na prawicy majestatu na wysokości.

Oto więc Syn-Słowo ma udział w stworzeniu świata, zamyka Sobą ciąg proroków i wreszcie dokonuje Odkupienia. Zilustrujmy

biblijnymi przykładami ten skrót Apostoła. Na pierwszej karcie Pisma — w księdze Genesis — Bóg Słowem powołuje wszystko do istnienia, nadając Słowem sens pierwotnemu chaosowi. „Bez Słowa nic się nie stało" — uściśla nam tę prawdę w prologu do IV Ewangelii Umiłowany Uczeń (J 1, 3). Tajemnicze Słowo powołuje Abrahama do wyjścia „z domu ojca swego" i do wędrówki w nieznane (Rdz 12, 1), a w zamian za ochocze posłuszeństwo czyni go protoplastą wielu narodów, więcej — „ojcem naszej wiary", jak go nazywa liturgia. Od Słowa zaczyna się ta przedziwna „ekonomia" Boża, ten zbawczy plan, który dosięga aż do nas. Słowo Boga z krzaku gorejącego powoła Mojżesza do tego, by wyprowadził potomków Jakubowych „z ziemi egipskiej, z domu niewoli" (Wj 3). Gdy to nastąpi, Słowo Boga wśród grzmotów i błyskawic powoła sobie u stóp Synaju świętą społeczność Izraela jako wyłączną własność, Naród Obietnicy. Po czterdziestu latach wędrówki Izrael osiąga Ziemię Obiecaną — królowanie Jahwy nad swoim narodem wchodzi w nowy okres. Na straży przymierza zawartego między Nim a narodem stoi Słowo, które „w rozlicznych i przeróżnych sposobach" odzywa się za pośrednictwem Proroków: budzi sumienia, nawołuje do wierności, grozi, albo zachęca. Każda z zapowiedzianych gróźb nie przestaje być wyrazem Słowa, nawet wielka niewola babilońska. A gdy nadeszła „pełnia czasów" (Gal 4, 4), „Bóg przemawia przez Syna". Odwieczne Słowo staje się odtąd po ludzku dosłyszalne, po ludzku widzialne. Z radością pisze o tym Umiłowany Uczeń (1 J 1, 1):

Oznajmiamy i wam To, co było od początku,
co usłyszeliście o Słowie życia,
co ujrzeliśmy naszymi oczami,
na co patrzyliśmy
i czego dotykały nasze ręce.

Wcielenie Słowa dokonuje się w prawdziwej historii ludzkiej, „gdy wyszedł dekret od cesarza Augusta" (Łk 2, 1), podobnie jak potem odezwanie się Słowa — „roku piętnastego panowania cesarza Tyberiusza" (Łk 3, 1).

Twórcze Słowo wcielone nie tylko naucza, lecz dokonuje odkupienia przeprowadzając tym samym odwieczny plan Boży — „aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (J 11, 52). Zapowiadana wielokroć przez Proroków „Reszta Izraela" zamyka się ostatecznie we Wcielonym Synu-Słowie. On urzeczywistniając w sobie w pełni proroczą wizję cierpiącego niewinnie „sługi Jahwy" (Iz 40—55), nadając pełny sens wielorakim krwawym ofiarom Stare-

go Przymierza, na krzyżu przez własną śmierć dokonuje „oczyszczenia z grzechów” i we krwi własnej ustanawia Przymierze N o w e.

Następuje punkt zwrotny owej świętej historii: zbawcze zmartwychwstanie Chrystusa — Jego jakby nowe narodzenie na „Syna Bożego w mocy” (Rz 1, 4). Chrystus jako drugi Adam staje się teraz „duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 46). Bo oto Bóg:

wskrzesił Go z martwych
i w niebie posadził po swojej prawicy
ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem
i ponad wszelką możliwą godnością
nie tylko w tym, lecz i w przyszłym wieku.
I wszystko poddał pod Jego stopy,
a Jego samego ustanowił najwyższą głową dla Kościoła,
który jest Jego Ciałem,
pełnią Tego, który wszystko wszystkim napełnia.
(Ef 1, 20—23).

Cały bowiem sens dotychczasowych dziejów Izraela, Narodu Obietnicy, zamknął się w historycznym Chrystusie jako Słowie Wcielonym i Odkupicielu. Odtąd — od uwielbienia Chrystusa przez Krzyż, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie — zaczyna się w świętej hitorii Pisma proces niejako odwrotny: „Reszta Izraela” zamknięta w Chrystusie zaczyna się rozszerzać. Chrystus historyczny wprawdzie „zasiada na prawicy majestatu na wysokości”, ale Jego miejsce na ziemi zajmuje ożywiony Duchem Świętym Chrystus mistyczny, nowy „Izrael Boży” — według ducha (Gal 6, 16, por. Rz 8, 5; 9, 6; 1 Kor 10, 18; Gal 4, 25n; Ef 2, 11; Fil 3, 3), Kościół-Oblubienica. Wizje prorockie o królestwie mesjańskim doznają realizacji w Królestwie Bożym Kościoła w jego fazie obecnej i przyszłej. Tu wprawdzie w doczesności założony, i tu podlegający próbom i doświadczeniom, Kościół ten zwolna rośnie jako eschatologiczny „wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem” (Apok 7, 9). A rosnąc w ten sposób według odwiecznego Bożego planu zdąża do swego kształtu ostatecznego, jakim jest:

Miasto święte — Jeruzalem Nowe
zstępujące z nieba od Boga
przystrojone jak oblubienica dla męża swojego
(Apok 21, 2).

Kresem dziejów Twórczego Słowa będzie ta chwila, w której Bóg znów będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28).

2. DWA PRZYMIERZA JEDNEJ HISTORII

Po przeczytaniu tego skrótu dziejów Słowa mogą powstać usprawiedliwione pytania. Czy wobec braku objawienia Trójcy Św. w Starym Testamencie można mówić o działalności Drugiej Osoby w tym okresie? Czy nie jest to interpretacja właściwa tylko dla jednego prądu Tradycji? Istotnie, Ojcowie przypisują Słowu wszystkie dostrzegalne Boże objawienia w epoce Starego Przymierza. Oczom ich odsłania się przedziwna cecha Bożej ekonomii: dwa przymierza tworzą jedną historię w sposób szczególny. Tradycja ujęła prawo ich wzajemnej zależności w zwięzłe *adagium: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus autem in Novo patet.* Parafrazując je, by stało się zrozumialsze, otrzymamy taki sens: Nowy Testament kryje się w Starym jak płód w łonie matczynym, a dopiero po pełnym objawieniu, danym w Nowym Testamencie, niejedna tajemnica Starego zostaje wyjaśniona. Łączy je bowiem jedność planu Bożego, dziejowego misterium, które się rozwija w sposób przez Boga zamierzony od wieków.

Ale jaki jest dowód biblijny na tego rodzaju zależność? Jest nim istnienie typów biblijnych. Dawniej się mówiło raczej „figur" lub stosowało neologizm, który się nie przyjął: „przedobrażenia". Lektura Czwartej Ewangelii, Listu do Hebrajczyków lub Apokalipsy św. Jana dostarcza mnóstwa przykładów operowania tą właśnie typologią: Chrystusa zapowiadają nie tylko głosy proroków, ale także osoby (Abel, Melchizedek, Dawid, Salomon itd.) i rzeczy (wąż miedziany, baranek paschalny, pokrywa Arki Przymierza itd.). On „kryje się" już w Starym Testamencie. Dla przykładu zastanówmy się nad tym, co Apostoł Paweł pisze do Koryntian, a więc do Kościoła rekrutującego się przeważnie spośród nawróconych Greków: „Nie chcę, bracia, abyście wiedzieć nie mieli, że ojcowie nasi wszyscy byli pod obłokiem i że wszyscy przez morze przeszli... i wszyscy pożywali tenże pokarm duchowy i wszyscy pili tenże napój duchowy, pili z opoki duchowej, która im towarzyszyła, a opoką był Chrystus" (1 Kor 10, 1—4). Czy Apostoł popełnił tu anachronizm, mówiąc o Chrystusie działającym na kilkanaście wieków... przed Chrystusem? Bynajmniej, bo i preegzystencja Boska Słowa pozwalała Mu działać przed wcieleniem, i skała dająca cudowną wodę była typem późniejszej obfitości łask w erze mesjańskiej. Św. Paweł sam używa tego terminu „typ" w dalszym ciągu tego urywku: „A te rzeczy stały się typami dla nas" (10, 6). I jeszcze raz po opisie przykładowych klęsk, jakie wędrujących Izraelitów spotykały za karę, z naciskiem powtarza tę samą myśl, stosując ją po pastersku wprost do czy-

telników, a więc i do nas: „To wszystko działo się jako typ rzeczy przyszłych i napisane jest ku przestrodze dla nas... (10, 11). Mamy tu przekonujące twierdzenie zarówno jedności rozwijającego się wciąż planu Bożego w ciągu dziejów ludzkich, jak i użyteczności zgłębiania tego planu, którym i my wszyscy jesteśmy objęci. Na innym miejscu wypowie tę samą zasadę inaczej: „Wszystko, cokolwiek jest napisane, dla naszego pouczenia napisane jest..." (Rz 15, 4).

3. ROZWÓJ HISTORII ŚWIĘTEJ: FAKTY I SENS

Święta historia Pisma zaczyna się od faktu wyprzedzającego wszelkie doświadczenie ludzkie — od stworzenia świata. Kończy się zaś apokaliptyczną wizją wypełnienia planu Bożego — również poza granicami czasu, bo w wieczności. Niemniej wszystko, co z niej zawiera się między tymi dwoma skrajnymi terminami, wszystko to przebiega w naszym ludzkim czasie, w prawdziwych dziejach. Plan Boży rozwija się stale i organicznie poprzez trzy płaszczyzny: dzieje Izraela, dzieje ziemskie Chrystusa, dzieje Chrystusa przedłużonego, czyli Jego Kościoła.

Wspomniana wyżej typologia w zestawieniach szeregu faktów dziejowych każe dostrzec coś więcej niż sam rozwój. W Piśmie św. można dostrzec takie zjawisko, że pewne główne tematy lub wątki w miarę rozwoju dziejowego nabierają coraz głębszego sensu. Prawo to nazwano transpozycją sensu. Zilustrujmy je przykładem jednego z głównych tematów biblijnych, jakim jest temat wyzwolenia. Pierwszym jego dziejowym prototypem jest Wyjście z Egiptu — Pascha Izraela — noc, w której on wyprowadzony mocną ręką Bożą opuszcza dom swej niewoli. Wyjściem i Paschą jako najdonioślejszym faktem swych dziejów żyje potem historyczny Izrael. Temat ten doznaje wzbogacenia w pieśniach Izajasza o cierpiącym „Słudze Jahwy" (Iz 42—53), wzbogacenia o nowy rys — ekspiacyjne cierpienie Niewinnego. Główną realizacją obu tych typów jest męka Chrystusowa, opisana przez Ewangelistów z godnym podziwu obiektywizmem. Ów fakt historyczny *sub Pontio Pilato* teologia św. Pawła wiąże z odwiecznym planem Bożym — pierwszym i drugim Adamem. Krzyż Chrystusowy w niej nabiera rozmiarów wręcz kosmicznych (por. Kol 1, 20; Ef 1, 10). Ale na historycznej Męce, Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu Chrystusa jeszcze się nie wyczerpuje dzieło Odkupienia. Kresem jego będzie dopiero „odkupienie ciała naszego" (Rz 8, 23) — powszechne zmartwychwskrzeszenie. Mimo że Pascha historyczna Izraela jest pierwszym, najpierwotniejszym z tych typów, nie przestaje być w liturgii dzisiejszej Kościoła wciąż żywym symbolem misterium

wielkanocnego. Najlepszym tego dowodem liturgia Wielkiej Soboty z jej natchnionym śpiewem *Exsultet*, w którym diakon parokrotnie z naciskiem powtarza: *Haec nox est* — „To jest ta noc", niejako nakrywając w jednym obrazie sam prototyp, który stanowi początek realizacji, i jego aktualną, pełniejszą realizację w roku bieżącym, wyrytym przez celebransa na paschale. Każdy temat biblijny, jak np. Królestwa, Jeruzalem, Świątyni biegnie podobnie przez księgi Pisma św. rozwijając się w sposób ciągły i organiczny, doznając nieustannej transpozycji sensu w kierunku pogłębienia i uduchowienia.

*

Dzieje biblijne wcale jeszcze nie są u swego kresu. Czytając je na kartach Pisma św., nie czytamy jedynie historii minionej, bo historia biblijna nadal się rozwija, i to także przez nas. Nikt z nas bowiem nie jest tylko widzem dramatu Bożego, lecz każdy jest z konieczności jego aktorem. Współtworzyć więc z Łaską dalszy ciąg Bożego dramatu to zadanie chrześcijanina, które tym lepiej wykona, im pełniej wniknie w jego sens, im pełniej się angażuje miłością. Stałe czytanie Pisma św. ma ułatwić mu to zadanie, bo jest spotkaniem z Żywym Słowem Bożym, Słowem, które stworzyło świat i obecnie wciąż go przetwarza, aż osiągnie on swój kres ostateczny. Podobnie jak w Eucharystii, tak w literze Pisma, odpowiednio czytanej, działa Słowo Boże jako zaczyn przyszłości, oczywiście pod warunkiem, że chłonie je dusza otwarta na nie kornie i żarliwie. Orygenes trafnie dzielił czytających Pismo św. na trzy kategorie. Jedni zachwycają się nim, jak muzyką — tak je odczuwali słuchacze proroka Ezechiela i nie na wiele im się to przydało (Ez 33, 32). Drudzy delektują się Pismem Św. jak wytrawnym winem. Ale i ten wpływ należy do przemijających. Ostatni wreszcie to *factores verbi* — „wykonawcy Słowa" (Jak 1, 22). Ci przyjmują cały jego program, i w nich dopiero „żywe Słowo Boże" okazuje się zarazem „skuteczne" (Hebr 4, 12).

Augustyn Jankowski OSB (Tyniec)

Ks. EDWARD LIPIŃSKI (Louvain)

STARY TESTAMENT
W ŚWIETLE DZISIEJSZYCH OSIĄGNIĘĆ I DYSKUSJI NAUKOWYCH

Stosunkowo niedawno, bo zaledwie półtora wieku temu, o starożytnej literaturze Bliskiego Wschodu nie wiedziano nic poza paru niezbyt jasnymi wzmiankami greckich dziejopisów i poza wersetami świętych ksiąg Izraela. Z braku znajomości ówczesnego piśmiennictwa wschodniego, nie zdawano sobie wówczas sprawy z faktu dziś oczywistego, iż sposoby wyrażania myśli u ludów starożytnych i wschodnich niemało różnią się od środków nowożytnych i zachodnich literackiego wyrazu. Nie wiedziano wówczas, iż to, co starzy pisarze Wschodu chcieli wyrazić w swoich utworach, nie da się wywnioskować tylko z praw gramatyki, z filologii czy też z kontekstu. Nie przypuszczano, iż pierwszym zadaniem biblisty będzie przenieść się niejako duchem w owe dawne czasy, aby mogły one stanąć przed naszymi oczami „jak żywe".

Dziś nie ulega już wątpliwości, iż interpretator Pisma świętego musi oprzeć się na historii, archeologii, etnologii i innych dziedzinach wiedzy, a zwłaszcza zbadać możliwie dokładnie, jakimi rodzajami literackimi posługiwali się pisarze dawnych stuleci. Na podstawie analogii etnologicznych winien on ponadto ustalić prawa, które kierują powstawaniem i rozwojem podań ludowych, wyrosłych z twórczego uniesienia bezimiennych ludzi i sięgających głębokimi korzeniami w szeroki obszar życia człowieka, który tę literaturę ludową stworzył.

Nikt z tych, co mają właściwe pojęcie o natchnieniu biblijnym, nie będzie się dziś dziwił, jeśli spotka w księgach historycznych Biblii podania, w których przechowały się szczątki dawnej prawdy historycznej, ale odziane w poetyckie szaty klechdy, żywiej przemawiającej do wyobraźni ludu dzięki hiperbolom i paradoksom,

właściwym zwłaszcza piśmiennictwu semickiemu. Księgom świętym nie jest obcy żaden ze sposobów, jakimi się posługiwali dla wyrażenia myśli autorzy starożytni, przede wszystkim na Wschodzie. Słowa Boże są bowiem wyrażone ludzkim językiem i we wszystkim są podobne do mowy ludzkiej, wyjąwszy błąd.

Mowa ludzka, jak zaznaczyliśmy, nie zawsze używała form wyrażania, jakimi my obecnie się posługujemy: starożytni wyrażali się na sposób swoich czasów i ludzi im współczesnych. Prawdziwa historia literatury biblijnej powinnaby zatem przenosić nas w każdy moment przeszłości, dać go widzieć takim, jakim się przedstawiał inteligentnemu i bezstronnemu współcześnikowi pisarza. Taka historia usunęłaby zapomnienia spowodowane przez potomnych, odtworzyłaby dla każdego momentu rezonans wywołany przez utwór, naukę, morał. Taka historia literatury biblijnej musiałaby stać się wskrzesicielką przeszłości. Aby znaleźć właściwe i pierwotne znaczenie tekstu, biblista musi tedy odtworzyć w ogólnym zarysie tło historyczne, kulturalne i religijne i dopiero na tym tle zająć się zawartością i formą dzieł. Tego obowiązku nie może on zaniedbać tym bardziej, iż każda perykopa biblijna jest nie tylko wyrazem osobowości twórczej autora natchnionego, ale równocześnie wyrazem epoki i jej świadkiem. Odtworzenie środowiska i sytuacji, z jakiej wyrosły poszczególne utwory Biblii, nabiera jeszcze znaczenia, jeśli się przyjmie zbiorowy charakter tworzenia się niektórych tradycji biblijnych. Nie wyłącza to oczywiście pierwiastka indywidualnego, który występuje najsilniej na początku, a zwłaszcza przy końcu procesu powstawania całości. Literatura ludowa ma bowiem charakter płynny, który się ustala i utrwala dopiero pod ręką jakiegoś redaktora. Ten swą wolą indywidualną poddaje redakcji całokształt tradycji, to znaczy jej pierwotne jądro wraz z kolejnymi nawarstwieniami. Taki redaktor jest niewątpliwie pisarzem natchnionym, choć może on poprzestać na uporządkowaniu materiałów według treści i uzupełnieniu luk małymi wstawkami. Faktycznie jednak redaktorzy natchnieni dążyli często do wyrażenia pewnych myśli teologicznych za pomocą owych starszych podań i tradycji.

Przedmiotem zasadniczym studiów biblijnych jest jednak nie sam autor natchniony, lecz dzieło literackie, i to nie jako przejaw indywidualności jego twórcy ludzkiego, lecz przede wszystkim jako utrwalony wytwór świadczący o kolejach objawienia Bożego w narodzie wybranym i posiadający uniwersalne wartości religijne. Dlatego zagadnienie autorstwa utworów biblijnych jest sprawą drugorzędną, której współczesna biblistyka nie poświęca wiele uwagi. Nie znaczy to oczywiście, że wśród starożytnych autorów izraelskich natchnionych przez Boga nie było wybitnych pisarzy

i poetów o stylu i osobowości uchwytnych w ich dziełach. Ale — ogólnie mówiąc — same tradycje biblijne nie są tworami jakichś genialnych literatów. Na ogół kształtowały się one w rytm historii narodu wybranego — wyrosły z jego dziejów, które będąc wyrazem woli Bożej zawierały już pewne natchnienie „dramatyczne". Zatrzymując porównanie geologiczne, możemy zatem uważać obecny zbiór sakralnych ksiąg Izraela za łańcuch gór osadowych, z których narastania przez setki lat historii świętej wyrosła owa masywna księga, Biblia, będąca wyrazem tradycji Starego Przymierza.

Skoro to stopniowe wyjawianie się zawartości ksiąg natchnionych z żywej historiii narodu wybranego nakazuje egzegecie związać motywy literackie utworów biblijnych z prądami współczesnego im życia religijnego, z ustrojem, kulturą i cywilizacją owych czasów, nic dziwnego, że ustrój religijny i społeczny starożytnego Izraela stał się jednym z głównych przedmiotów dzisiejszych prac naukowych w zakresie Starego Testamentu. Źródła pouczające nas bezpośrednio o religii, kulcie, ustawodawstwie i obyczajach narodu wybranego są zresztą zawarte wyłącznie w księgach Pisma świętego. Dzięki temu budzi ono także zainteresowanie wśród uczonych obcych światopoglądowi chrześcijańskiemu lub mojżeszowemu.

Przed kilkudziesięciu laty, gdy przystępowano dopiero do istotnie fachowych badań wykopaliskowych, gdy nie ukazały się jeszcze pierwsze dokładniej przeprowadzone studia nad formą literacką tradycji ludowych, egzegeci byli w daleko gorszym położeniu niż dziś, a z braku obszerniejszego materiału porównawczego Pismo święte zdawało się być zjawiskiem literackim poniekąd odosobnionym. Skłaniało to ludzi wierzących do patrzenia na Biblię jako na zbiór utworów transcendentnych, powstałych w sposób nieomal cudowny. Zapominano wprost, iż pisarze natchnieni byli autorami poddanymi wszystkim prawom powstawania i rozwoju literatury. W przekonaniu — słusznym oczywiście — że Pismo święte tak w całości, jak w każdej swej cząstce jest słowem Bożym, rozumiano całość Biblii jednakowo, podkreślając jej bezbłędność, nie rozróżniając natomiast między treścią opowiadań biblijnych a środkami literackiego wyrazu. Wielu z ludzi wierzących miewało stąd trudności z interpretacją tekstu natchnionego — i to ze względów zarówno teologiczno-moralnych, jak i ściśle historycznych. Zwłaszcza po osiemnastowiecznym krytycyzmie, w atmosferze intelektualnej pozytywizmu i kultu historii, świadectwo Biblii zdawało się wielu ludziom wątpliwe, a jej zawartość podobna do dawnych klechd i podań, których człowiek rozumny i wykształcony nie może brać na serio.

Tymczasem odcyfrowanie hieroglifów egipskich, odkopanie i odczytanie dziesiątek tysięcy klinopłytek sumerskich, hetyckich, babilońskich, asyryjskich, ugaryckich, stawiło zarówno obrońców jak i adwersarzy Biblii w obliczu obszernych bibliotek i skodyfikowanych prawodawstw, starszych od świętych ksiąg Izraela lub im współczesnych. Całe utwory i poszczególne wersety Biblii ukazały się wówczas nie tylko od strony objawienia Bożego i odwiecznych prawd religijnych, lecz w zwykłym, po ziemsku rozumianym rozdziale literatury świata. Przez całe stulecia odkrycia szły za odkryciami, a stopniowe udostępnianie biblistom coraz to obszerniejszego materiału porównawczego z literatury starożytnego Wschodu umożliwiło rozpoznanie w Piśmie świętym szeregu rodzajów literackich, utożsamianych dawniej z opisami historycznymi.

Dzięki nowej metodzie badań, zapoczątkowanej pod koniec ubiegłego stulecia, określono cechy rodzajów literackich, którymi posłużyli się autorzy natchnieni przez Boga. Rozróżniono również, względnie odtworzono, poszczególne sytuacje życiowe związane z ustrojem religijnym i społecznym narodu izraelskiego, a będące kolebką tradycji utrwalonych później na piśmie i przekazanych nam w księgach biblijnych. Kult sprawowany w miejscach pątniczych, dwór królewski, sądy wydające orzeczenia na mocy prawa zwyczajowego — oto główne środowiska odgrywające rolę twórczą w powstawaniu izraelskich tradycji sakralnych i prawnych, i będące zarazem powierzycielami i stróżami tychże tradycji.

Rozpoznanie poszczególnych rodzajów literackich na podstawie analizy środków wyrazu w starożytnym i ludowym piśmiennictwie pozabiblijnym i biblijnym było dla biblistyki bodajże największym w dziejach osiągnięciem — etapem milowym w drodze do wniknięcia w pierwotny sens tekstu natchnionego. Dzięki należytemu zapoznaniu się z rodzajami literackimi Biblii rozwiązano szereg trudności, które wydawały się nie do wyjaśnienia i które rzekomo miały Pismu świętemu odmawiać prawdomówności i wiarygodności. Nie znaczy to, że egzegeza odpowiedziała już na wszystkie pytania, jakie zadały jej minione dziesięciolecia. Być może na wiele pytań nie będzie można nigdy dać wyczerpującej odpowiedzi i trzeba będzie zadowolić się rozwiązaniem mniej lub więcej prawdopodobnym. Jest to jednak rzeczą normalną, gdy chodzi o sprawy historyczne bardzo odległe od naszych czasów.

Przechodząc do konkretnych przykładów osiągnięć krytyki literackiej, napotykamy najpierw przepisy prawne, które stanowią jakoby rdzeń pierwszych ksiąg Biblii. Dzięki kryteriom literackim biblistyka rozróżniła w antycznym ustawodawstwie izraelskim sfor-

mułowania prawa „apodyktyczne" i „kazuistyczne". Forma apodyktyczna — „będziesz..." lub „nie będziesz..." — wywodzi się prawdopodobnie z obwieszczania prawa, czyli woli Bożej, w ramach kultu sprawowanego z okazji uroczystości pątniczych, które gromadziły wokół świątyń rzesze ludu wiernego. Przy tej sposobności kapłani zwracali się do wiernych w imieniu samego Jahwy i przekazywali ludowi Boskie nakazy w formie bezpośredniej mowy Boga. Na tę apodyktyczną formę ustawodawstwa religijnego składała się seria nakazów lub zakazów, której najlepszym przykładem jest Dekalog. Analogicznego sformułowania norm prawnych nie znaleziono dotąd w literaturze starożytnego Wschodu — poza izraelską.

Forma kazuistyczna — „jeśli ktoś..., to..." — wywodzi się natomiast z normalnej praktyki sądowej, opartej o prawo zwyczajowe i przekazującej z pokolenia na pokolenie pradawne normy prawne. Ich formę kazuistyczną wytworzyła konieczność sformułowania zasad postępowania w poszczególnych kategoriach wypadków, czyli kazusów wytaczanych przed sąd. Wszystkie skodyfikowane prawodawstwa starożytnego Wschodu — sumerskie, babilońskie, asyryjskie, hetyckie — składają się z norm ujętych w tę właśnie formę; są one bowiem kodyfikacjami prawa zwyczajowego. Nader prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, iż Izraelici osiedlający się na ziemi kananejskiej przejęli od ludności tubylczej owe kazuistyczne normy prawne. Pomiędzy innymi względami i to za takim przypuszczeniem przemawia, że ustawy biblijne o charakterze kazuistycznym nie tylko pokrywają się treściowo z przedizraelskimi kodeksami Mezopotamii i Azji Mniejszej, lecz ponadto nie odpowiadają koczowniczemu trybowi życia, jaki wiodły szczepy Hebrajczyków przed osiedleniem się w krainie Kanaanu. Prawdą jest, iż spod piachów przesłaniających żywot archaicznej Syrio-Palestyny nie wyłoniły się dotąd tabliczki gliniane ze skodyfikowanymi prawodawstwami. Niemniej jednak klinopłytki ugaryckie przechowały do naszych czasów brzmienie wyroków zapadłych w tamtejszych sądach przed upływem XIV wieku przed Chr. Fakt ten uzasadnia zaś przypuszczenie, że ówczesne grody-państwa Syrii i Palestyny posiadały ustalone normy postępowania prawnego na równi z sąsiednim imperium hetyckim i z państwami Międzyrzecza, z którymi władcy i kupcy metropolii ugaryckiej utrzymywali stałe stosunki polityczne i handlowe. Nie znaczy to oczywiście, że prawo zwyczajowe Syrio-Palestyny zostało kiedykolwiek ujęte systematycznie w jednolity kodeks prawny. Nie jest to bynajmniej rzeczą wykluczoną, lecz w każdym razie nie ma na poparcie tej hipotezy żadnych bezpośrednich świadectw. Jakiekolwiek istniałyby na ten temat teorie, dla uzasadnienia zależności ustawodawstwa

kazuistycznego Biblii od przedizraelskich tradycji prawnych wystarczy przyjąć, że sądy zasiadające u bram miast antycznej Syrio-Palestyny kierowały się zasadami ujętymi w formę kazuistyczną i przekazywanymi z pokolenia na pokolenie drogą choćby tylko ustną.

W tych samych księgach, które zawierają dawne prawodawstwo Izraela, znajduje się również opis jego pradziejów od ery protoplastów — spowitej w mroki przeszłości — do epicznych epizodów objęcia w posiadanie Ziemi Obiecanej. Nowoczesna wiedza biblijna wykazała, że szereg opowiadań Biblii, zwłaszcza z cyklu patriarchów i Mojżesza, należy do gatunku literackiego podań ludowych. Oczywista, że nie można ich interpretować na równi z kronikami czy dziejopisami. Nie umniejsza to bynajmniej ich wartości religijnej, ani nie pozbawia atutów dokumentu historycznego. Historyk dzisiejszy byłby niepocieszony, gdyby podania te nie dochowały się do naszych czasów dzięki spisaniu ich w księgach biblijnych. Nawet w jawnych i zgoła niemożliwych zmyśleniach przejawiają się sprawy o doniosłym znaczeniu historycznym: jeśli autor każe Abrahamowi, praojcu Izraelitów, zwyciężać koalicję pięciu potężnych władców starożytnych, to w ten właśnie sposób wypowiada się u niego współczesna mu tendencja do warowania niepodległości narodowej przeciw zakusom uniwersalistycznym królów perskich czy monarchów hellenistycznych. Posłużył się on zresztą rodzajem literackim „midraszów", których nikt ze współczesnych nie utożsamił z opowiadaniami historycznymi. Jeżeli będziemy myśleli historycznie, bez anachronizowania, to znaczy kategoriami ludzi tamtych czasów, będziemy rozumieli, że umieszczenie w Biblii podobnych tworów fantazji ludzkiej nie zaprzecza bezbłędności Pisma świętego. W księgach biblijnych jest bezwzględnie i niewątpliwie prawdziwe wszystko to i tylko to, co sam pisarz natchniony chce wyrazić lub o czym pragnie czytelników pouczyć. Należy zatem starannie rozróżniać między myślą przewodnią autora i celowością dzieła a środkami literackiego wyrazu, jakie były powszechnie używane w owych czasach.

Opis objawienia się Jahwy na Synaju jest np. antycznym tekstem liturgicznym. Z formy opowiadania przekazanego nam w Księdze Wyjścia 19—20 biblistyka współczesna wnosi o jego przeznaczeniu dla określonych celów kultowych. Mianowicie jest to tzw. *hieros logos,* czyli uroczyste pouczenie o znaczeniu obchodu sakralnego, odbywającego się w miejscu świętym. W danym wypadku chodzi o uroczystość odnowienia przymierza między Bogiem a narodem wybranym. W okresie federacji szczepów izraelskich, czyli przed ustanowieniem monarchii, podobna ceremonia kultowa odby-

wała się w zasadzie co siedem lat (por. Powt. Pr 31, 10—11), koło miejscowości Sychem (por. Joz 24). Odbiciem przebiegu tego wielkiego aktu liturgicznego zdaje się być porządek, w jakim następują po sobie w księgach Wyjścia 19—20 i Powtórzonego Prawa 4—28: paraneza, czyli zachęta i upomnienie; ustawy, czyli pouczenie o przykazaniach Bożych; zawarcie przymierza, błogosławieństwa i przekleństwa. W każdym razie porządek ten odpowiada logicznemu przebiegowi uroczystości kultowej, w której Izrael odnawiałby swe ślubowania wierności jedynemu Bogu, Jahwie.

Nie ulega jednak wątpliwości, że u źródeł wspomnianego obchodu kultowego znajdowało się wydarzenie historyczno-religijne o doniosłym znaczeniu dla religii objawionej Starego Zakonu i dla dziejów narodu wybranego. Wrodzony konserwatyzm ludów Azji Przedniej daje nam rękojmię wiernego przechowania pradawnych nawet tradycji, zwłaszcza związanych ściśle z życiem liturgicznym, gdyż kult jest dziedziną, w której ludzie najsilniej trzymają się tradycji. Nie znaczy to oczywiście, że tradycja synaicka była przekazywana przez wieki w postaci niezmiennej. Dla potrzeb kultu przybrała ona formę hieratyczną i wzbogaciła się niewątpliwie w szczegóły odzwierciedlające przebieg uroczystości sakralnej. Ogólnie mówiąc, trzeba się także liczyć ze wspólnym losem wszelkich tradycji, tj. z ich stopniowym rozrastaniem się, dzięki elementom nowym, które zaspokajały ciekawość ludu, domagającą się bliższych wiadomości o osobach i zdarzeniach tam wspomnianych. Zjawisko to, zwane „nowelizacją", występuje częściej w podaniach ludowych aniżeli w tradycjach ściślej związanych z kultem. Prawo nowelizacji znajduje niewątpliwie swe zastosowanie w Starym Testamencie. Tak na przykład opis plagi ciemności w Księdze Mądrości 17, 2—18, 4 zawiera daleko więcej szczegółów niż lakoniczne ujęcie tego epizodu w Księdze Wyjścia 10, 21—23.

Pewnego rodzaju epopeję tworzy obecny całokształt Sześcioksięgu, którego treść narracyjna zdaje się być osnuta na schemacie kultowym starohebrajskiego wyznania wiary, które przechowało się w księdze Powtórzonego Prawa 26, 5—9. Na archaiczny charakter tego *Credo* wskazuje brak wzmianki o „historii pierwotnej" i o tradycji synaickiej. Należy bowiem stąd wnosić, iż w owym czasie nie nastąpiła jeszcze aglutynacja wszystkich sakralnych tradycji Izraela. Wydaje się, iż szczytowym punktem tego wyznania wiary jest darowanie Izraelitom Ziemi obiecanej w wieczne posiadanie. Wynika to być może z okoliczności kultowych, w jakich wierni odmawiali owe *Credo*. Recytowano je bowiem przy ofiarowaniu pierwocin ziemi, „którą dał Jahwe". W każdym razie wzięcie w posiadanie ziemi kananejskiej z woli samego Jahwy i za jego przy-

czyną stanowiło jeden z podstawowych artykułów wyznania wiary. Nic też dziwnego, iż antyczni teolodzy izraelscy uwypuklili ten wyczyn w Księdze Jozuego za pomocą przekazów historycznych, podań ludowych, tradycji sakralnych, opowiadań ajtiologicznych itd. Ich myślą przewodnią była wiara w Opatrzność Boską kierującą dziejami Izraela, a nie troskliwość o ścisłą chronologię wydarzeń. Wątek ich redakcji wypływał ze schematów kultowych, a nie z dziennika podróży domniemanych kronikarzy Mojżeszowych lub zapisków reporterów, rzekomo śledzących wojny Jozuego. Nie dowodzi to braku danych historycznych, lecz ostrzega nas przed niebaczną interpretacją tekstów. Tak na przykład celowość religijna obecnego całokształtu ksiąg Sędziów, Samuela i Królewskich nie zaprzecza wartości historycznej dokumentów archiwalnych składających się po części na ich treść. Natomiast Księgi *Judyty* i *Estery,* określane dawniej mianem „historycznych", są powieściami historycznymi o podłożu liturgicznym, a *Księga Rut* opowiadaniem o charakterze budującym. Księdze Tobiasza przyświeca zaś wyraźnie cel „dydaktyczny i moralny". Autor tej noweli budującej czerpał niewątpliwie swe natchnienie z utworu mezopotamskiego pt. „Mądrość Achikara". Najstarszy rękopis tego dzieła pochodzi z V-ego wieku przed Chr. i jest napisany w języku aramajskim. Był on w posiadaniu kolonii żydowskiej w Elefantynie, w Górnym Egipcie. Rodzaj literacki księgi Tobiasza oraz niezaprzeczalne zbieżności między utworem biblijnym a „Mądrością Achikara" wskazują wyraźnie, iż autor natchniony nie zamierzał napisać dzieła historycznego, ale owszem nowelę o charakterze religijnym i budującym. — Słowem, należy wpierw ustalić możliwie dokładnie gatunek literacki utworu czy perykopy pierwotnie niezależnej, aby dojść tą drogą do właściwej myśli wyrażonej przez autorów natchnionych.

Przechodząc z kolei do ksiąg prorockich, należy stwierdzić, iż dawno minęły czasy, gdy uważano proroków Starego Zakonu za autorów, którzy spisywali na arkuszach papirusu lub na glinianych tabliczkach przepowiednie odnoszące się do dalekiej przyszłości. Prorocy byli przede wszystkim mężami Bożymi, którzy przemawiali w imieniu Jahwy do swych współziomków, nawołując ich do przestrzegania praw Bożych, karcąc ich za niewierność i grzechy lub dodając im otuchy w ciężkich chwilach dziejowych: powoływali się oni wtedy na obietnice Pańskie lub na czyny wiekopomne, których dokonało wszechmocne ramię Jahwy, i kazali oczekiwać nowych wielkich dzieł Bożych. Był to zalążek eschatologii.

Ponadnormalne przeżycia proroków oraz świadomość specjalnego powołania Bożego są z punktu widzenia naukowego zagad-

nieniem zasadniczo psychologicznym. Zadanie biblisty ogranicza się tu do zbadania co prorocy sami mówią o swoim powołaniu i posłannictwie, oraz o innych przeżyciach. Przedmiotem formalnym jego dociekań jest więc fenomenologia profetyzmu izraelskiego. Wyjaśnienie tego zjawiska z punktu widzenia psychologicznego należy do psychologii religii. Co zaś tyczy się nadprzyrodzonego charakteru przeżyć proroków Starego Testamentu, to zagadnienie to wykracza poza zasięg metod naukowych.

Pomijamy tu proroków „czynu", jakimi byli na przykład Eliasz i Elizeusz. Pierwszymi co do czasu prorokami „słowa" byli Amos, Ozeasz, Micheasz i Izajasz, którzy sprawowali swe posłannictwo w VIII wieku przed Chr. Zasadniczą treścią ich przepowiadania było piętnowanie grzechów Izraela i zapowiadanie kary Bożej. Wnioskując z pism, które zawierają ich mowy i pouczenia — spisane bądź przez nich samych, bądź częściej przez ich uczniów i wielbicieli — naukę proroków cechowała forma podniosła, poetyczna, bogata w porównania, symbole i obrazy. Przyczynia się ona niewątpliwie do piękna ksiąg proroczych, lecz utrudnia zarazem właściwe ich zrozumienie.

Dodatkową trudność w objaśnianiu proroctw Starego Testamentu nastręcza kompilatorski charakter ksiąg, które składają się zazwyczaj z mnóstwa pomniejszych, a czasami bardzo krótkich utworów, obejmujących zaledwie kilka wierszy. Pierwsze zadanie egzegety będzie zatem polegało na rozpoznaniu poszczególnych jednostek literackich i przeprowadzeniu ich ścisłej i metodycznej klasyfikacji według form stylistycznych. W następnym etapie biblista będzie się starał określić, względnie odtworzyć, sytuację życiową, którą odzwierciedla dana forma literacka, ściśle zresztą związana ze specyficzną sobie treścią. Przyczyni się to do rozwiązania zawiłego problemu okoliczności historycznych, w jakich powstały poszczególne części ksiąg proroczych.

Po linii wytyczonej przez proroków VIII stulecia postępowali w drugiej połowie VII wieku Sofoniasz, Nahum, Habakuk i Jeremiasz. Zwłaszcza ten ostatni, o którego duchowym tragizmie i romantycznej nieomal wylewności często już pisano, z boleścią w sercu spełniał posłannictwo jemu zlecone i przepowiadał, iż zatwardziałość zaślepionych grzechem współziomków doprowadzi do ruiny narodu. Doczekał się jej sam: był świadkiem zdobycia i zburzenia miasta i świątyni. Księga jego proroctw pozwala nam wniknąć w wiele szczegółów jego życia i w tajniki duszy. Niestety mowy i przepowiednie Jeremiasza nie są ułożone według porządku chronologicznego, a ponadto jego uczniowie czy też redaktorzy księgi załączyli do autentycznej spuścizny proroka pewną ilość pomniej-

szych utworów, których autorstwa biblistyka dzisiejsza odmawia Jeremiaszowi, jako że odzwierciedlają one sytuację czasów późniejszych.

W przeciwieństwie do innych dzieł prorockich, księga Ezechiela jest napisana przeważnie prozą. Na pierwszy rzut oka zdaje się ona stanowić jedną całość kompozycyjną. Bliższe zapoznanie się z tekstem uwidocznia jednak ślady kilku recenzji. Należy przypuszczać, iż uczniowie kapłana-proroka uzupełnili i rozpracowali pierwotny utwór mistrza. Zachodzi jednak pytanie, w jakim stopniu całokształt dzieła, to znaczy jego pierwotne jądro wraz z kolejnymi nawarstwieniami, daje nam wierny obraz życia proroka. Według obecnego układu księgi działalność Ezechiela rozwijała się wyłącznie wśród Żydów uprowadzonych do Babilonii i trwała od 593 do 571 roku. Lecz jeśli prorok rzeczywiście sprawował swe posłannictwo tylko na wygnaniu, jakież znaczenie mogą mieć wtedy proroctwa przeciw Judzie i Jeruzalem, które obejmują całą pierwszą część księgi? Jakże Ezechiel mógłby znajdować się wtedy i przemawiać w Jerozolimie, o czym zdaje się wyraźnie wzmiankować rozdz. 11, 13? Aby rozwiązać te trudności niektórzy egzegeci wysunęli hipotezę podwójnej działalności proroka. Ezechiel pełniłby swą misję proroczą najpierw w Jerozolimie, aż do upadku miasta w 586 roku. Zostałby uprowadzony do Babilonii, nie w roku 597, lecz dopiero po ostatecznym upadku królestwa Judy i zniszczeniu stolicy. Widzenie zwoju, opisane w rozdz. 2, 1—3, 9, symbolizowałoby powołanie proroka do misji wśród Żydów przebywających w Palestynie, a wizja wozu ognistego w rozdz. 1, 4—28 i 3, 10—15 łączyłaby się ze wszczęciem działalności proroczej wśród wygnańców, których Nabuchodonozor — uprowadziwszy w niewolę — osadził nad brzegami Tygrysu i Eufratu. Obecny układ księgi wynikałby z pozbawionego perspektywy historycznej ujęcia redakcyjnego zarówno spuścizny literackiej proroka jak i wspomnień spisanych przez jego uczniów. Hipoteza ta zyskała już szereg zwolenników. Należy wszakże zaznaczyć, iż większość autorów nie przyjmuje jej dotąd, gdyż i ona pociąga za sobą pewne trudności. Kwestia pozostaje więc otwarta.

Do rodzaju literackiego apokaliptycznego zalicza się także księgę Daniela w obecnym jej całokształcie, który powstał w latach 167—164. Dzieło to ma na celu podtrzymanie wiary i nadziei Żydów w okresie prześladowania religijnego, wszczętego przez Antiocha IV. Dla uwierzytelnienia niejasnych z konieczności przepowiedni o przyszłym królestwie świętych, rządzonym przez „Syna człowieczego", autor ujmuje dawniejsze i najświeższe zdarzenia historyczne w formę przepowiedni i widzeń, o których czytelnicy

wiedzą, że się już spełniły. Odzwierciedlają się w nich dzieje świata, oglądane i odczuwane przez naród wybrany cierpiący pod obcą przemocą. Według najnowszego opracowania problemu „Syna człowieczego" przez J. Coppensa, postać ta byłaby symbolem królestwa Bożego w przeciwieństwie do czterech zwierząt symbolizujących królestwa ziemskie. Ponieważ w osobie Syna Bożego królestwo niebieskie zstąpiło na ziemię, zrozumiałe jest użycie przez Chrystusa tytułu „Syna człowieczego".

Dodajmy, że księga Jonasza, zaliczona do zbioru proroków mniejszych, nie jest utworem prorockim, ale zapewne opowiadaniem pouczającym (tzw. *midraszem*) o charakterze przypowieści. Opinia ta jest obecnie przyjęta przez ogół biblistów.

Nim przejdziemy do problematyki związanej z Psałterzem, należy jeszcze wspomnieć o zagadnieniu będącym dziś przedmiotem żywych dyskusji: chodzi mianowicie o stosunek proroków do kultu. Wedle dawniejszego poglądu, bronionego jeszcze przez szereg autorów, prorocy byliby przeciwni obrzędom kultowym, propagowaliby natomiast „religię proroczą", bardziej uduchowioną i etyczną. Egzegeci katoliccy łagodzili kontury tej opinii w tym sensie, iż prorocy karciliby współcześników za niewłaściwe sprawowanie obrzędów liturgicznych lub za bezmyślne i zabobonne pokładanie nadziei w skuteczność kultu i praktyk religijnych, którym zadawała kłam nieprawość ich życia. Pod wpływem biblistów skandynawskich nowsza egzegeza zaczęła jednak podkreślać zależność proroków od liryki kultowej oraz ich więzy z samymi ośrodkami kultu. Szereg autorów utrzymuje obecnie, że pewna przynajmniej kategoria proroków należała do obsługi świątynnej i wykonywała określone czynności liturgiczne. Księga Powtórzonego Prawa 13, 1—6 i 18, 15—22 świadczy faktycznie o charakterze poniekąd ustrojowym profetyzmu izraelskiego, a w niektórych księgach biblijnych, jak u Jeremiasza 8, 1; 23, 11; 26, 7—8 lub u Zachariasza 7, 3, prorocy rzeczywiście występują w towarzystwie kapłanów. Co więcej Jeremiasz 35, 4 podaje, iż w świątyni Jerozolimskiej znajdowała się „izba Ben-Johanana, męża Bożego", czyli prawdopodobnie proroka. Sam zresztą Jeremiasz pochodził z rodziny kapłańskiej.

Być może, iż nie należy wyciągać z tych tekstów i faktów zbyt daleko idących wniosków. Trzeba wszakże przyznać przedstawicielom nowszych poglądów o stosunkach profetyzmu i kultu, iż prorocy-literaci zdają się naśladować spontanicznie formę literacką pieśni kultowych śpiewanych w sanktuariach Izraela i przechowanych po części w Psałterzu. A choć księga Ezechiela odznacza się innym stylem — zamiłowaniem do przypowieści i alegorii, do opisu czynności symbolicznych oraz do wielkich i imponujących

obrazów o charakterze nieomal apokaliptycznym — to jednak jest nam skąd inąd wiadome, iż Ezechiel pochodził z rodziny kapłańskiej. Jego teologia „chwały Bożej" oraz inne charakterystyczne poglądy każą nam zresztą zestawić jego naukę z tradycjami, z których powstał Dokument Kapłański Sześcioksięgu. Co zaś tyczy się pouczeń proroków sprzed niewoli babilońskiej, to treścią swą żywo przypominają one obwieszczanie prawa Bożego w ramach kultu, a ustawiczne wypominanie Izraelowi jego niewierności wobec Jahwy zdaje się nawiązywać do ślubowań narodowych, powtarzanych okresowo w czasie uroczystości liturgicznej odnowienia przymierza. Zagadnienia stosunku profetyzmu do kultu oraz istnienia tak zwanych „proroków kultowych" zasługują zatem na uwagę. Jakiekolwiek miałoby być w przyszłości ich rozwiązanie, nie przesądzi ono o charakterze charyzmatycznym posłannictwa niektórych przynajmniej proroków, którzy poczuli się powołani do jakiejś szczególnej misji wobec narodu i faktycznie specjalną odegrali rolę w dziejach Objawienia.

W ogniu dyskusji stoi dziś niewątpliwie księga Psalmów. Jej egzegeza nastręcza specjalne trudności, gdyż niełatwo ustalić sytuację, jaką odzwierciedla każda ze stu pięćdziesięciu pieśni, które na tę księgę się składają. Bibliści wydzielili wszakże z Psałterza szereg gatunków literackich: hymny, pieśni dziękczynne, lamentacje indywidualne i zbiorowe, różnego rodzaju pieśni królewskie, psalmy procesjonalne, aklamacje intronizacyjne, utwory dydaktyczne itd. Z formy literackiej poszczególnych gatunków można zaś wnosić o ich przeznaczeniu dla określonych celów praktycznych, które świadczą z kolei o istnieniu oznaczonych ram sytuacyjnych danego gatunku literackiego.

Każdemu rodzajowi literackiemu Psalmów odpowiada zatem określona sytuacja życiowa stanowiąca żywioł, z którego wyłania się, w którym się przechowuje i przekazuje dany rodzaj pieśni sakralnych. Hymny wywodzą się z czynności liturgicznej, polegającej na wielbieniu Boga. Lamentacje zbiorowe są odbiciem świątynnej ceremonii błagalnej. Aklamacje intronizacyjne ku czci Jahwy świadczą o istnieniu manifestacji kultowej, wyobrażającej wstąpienie Boga na tron świata. Niektóre psalmy królewskie odzwierciedlają liturgię koronacyjną, którą traktowało się jako obrzęd przelewający niemal władzę Boga na monarchę sprawującego urząd namiestnika Jahwy na ziemi. Słowem psalmy stanowią doskonały przykład literatury samorodnej, czyli wyrastającej z potrzeb czynności życia społecznego. Ich gatunki literackie rozwijały się zatem organicznie, tj. równolegle z rozwojem sytuacji, które się w nich odzwierciedlały. Jeśli wyłączy się utwory o charakterze dydaktycz-

nym lub sapiencjalnym (mądrościowym), ogół rodzajów literackich Psałterza wywodzi się faktycznie z czynności czyli sytuacji kultowych. Dostrajanie zaś do poszczególnych psalmów jakichś okoliczności historycznych należy bez wątpienia do minionego okresu biblistyki, aczkolwiek poglądy ubiegłego stulecia pokutują jeszcze w niektórych komentarzach i opracowaniach monograficznych.

O ile znaczna liczba uczonych zdaje się dziś przyjmować pochodzenie kultowe większości gatunków literackich Psałterza, lub przynajmniej pochodzeniu temu nie zaprzecza, o tyle jest w biblistyce problemem spornym, czy poszczególne psalmy, zawarte w naszym Psałterzu, wywodzą się rzeczywiście z sytuacji kultowych. Nie jest bowiem rzeczą wykluczoną z góry, że wiele psalmów nie miało bezpośrednio na celu zaspokojenie potrzeb kultu, ale zostały one po prostu ułożone w szkołach pisarzy na wzór istniejących już pieśni kultowych. Opinii tej broni tzw. Szkoła francuska, której głównym przedstawicielem był A. Robert, a obecnie jest nim O. R. Tournay OP z Jerozolimy. Zdaniem tych biblistów, autorami większości psalmów byliby literaci pracujący w skryptoriach i układający psalmy „antologiczne" na podstawie dawniejszych utworów, których część zaginęłaby. Znaczna część Psałterza pochodziłaby zatem z okresu po niewoli babilońskiej, jakkolwiek ogół psalmów powstałby przed epoką machabejską. Chociaż w zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie, by jeden lub drugi psalm był w tej epoce ułożony, to jednak ogólnym zdaniem autorów — łącznie ze zwolennikami Szkoły francuskiej — poważne racje przemawiają dziś na korzyść daty wcześniejszej.

Być może, iż pewna ilość psalmów biblijnych jest rzeczywiście dziełem literatów, mimo iż hipotezy tej nie potwierdzają dotąd żadne bezpośrednie świadectwa. Zdaniem naszym, poważniejsze argumenty przytaczane bywają za pochodzeniem kultowym znacznej części psalmów. Samo naśladownictwo i reminiscencje nie wykluczają bowiem przeznaczenia poszczególnych pieśni do celów liturgicznych. Należy wszakże podkreślić, iż brakiem umiaru grzeszy przekonanie, dość ogólnie panujące wśród egzegetów skandynawskich, jakoby wszystkie prawie psalmy wywodziły się z kultu i pochodziły z okresu przed niewolą babilońską.

Do rozwiązania wskazanego problemu mogą jedynie doprowadzić gruntowne badania nad rozwojem rodzajów literackich, czyli ewolucjonistyka. Wiadomo bowiem, że rodzaje literackie rozwijające się organicznie więdną z chwilą, gdy oderwane zostały od swego rodzimego gruntu, gdy sprzeniewierzyły się „własnej naturze" i rozwinęły takie motywy, dla jakich odpowiedniejszą formą byłby inny rodzaj. Ile razy stwierdzimy więc, że organiczny rozwój pew-

nego rodzaju literackiego doszedł do kresu, że ten rodzaj wyczerpał się i że spadek po nim winien był objąć nowy rodzaj, możemy stąd wnosić, iż wznowienia przygodne rodzaju badanego, sprzeniewierzające się specyficznej jego treści, są tworami nieorganicznymi, oderwanymi od gruntu rodzimego, z którego ów rodzaj wyrósł. A więc, z chwilą gdy jakiś psalm zawiera szereg motywów obcych swej formie stylistycznej, gdy pieśń o szacie literackiej utworu dziękczynnego rozwija — na przykład — myśli i motywy właściwe lamentacjom, wnosić stąd możemy, iż ów psalm nie jest tworem organicznym, wywodzącym się z rzeczywistych zapotrzebowań liturgii, ale kompozycją literacką, oderwaną od konkretnych sytuacji życiowych. W przeciwnym bowiem razie danej treści odpowiadałaby forma stylistyczna innego rodzaju literackiego, który wstąpiłby na miejsce pierwszego i objąłby jego funkcje. Jest to zatem dzieło literatów czy pisarzy, którzy naśladują pieśni kultowe i tworzą psalmy o charakterze „antologicznym". Gdy natomiast treść psalmu odpowiada jego formie i stylowi, nic nie może uzasadniać przypuszczenia, jakoby psalm ten nie wyrósł z właściwej sobie gleby życiodajnej, lecz był tylko przygodnym wznowieniem obumarłego gatunku lub tworem literatów pracujących z dala od życia liturgii i kultu. Prócz tego — z drobnego rozdźwięku między treścią a formą nie należy zbyt pochopnie wnioskować, iż cały psalm jest tworem poniekąd sztucznym i oderwanym od życia. Zawsze trzeba bowiem brać pod uwagę możliwość przeróbki i rozszerzenia psalmu pierwotnego w celu dostosowania go do nowych potrzeb.

Przechodząc z kolei do omówienia kilku konkretnych zagadnień związanych z Psałterzem, a będących przedmiotem ożywionej dyskusji w biblistyce współczesnej, należy najpierw wzmiankować o hipotezie znanego egzegety norweskiego, S. Mowinckela. Zdaniem tego autora, w ramach święta szałasów, obchodzonego w Izraelu wczesną jesienią po ukończeniu owocobrania, odbywał się w Jerozolimie wielki obchód liturgiczny wstąpienia Jahwy na tron świata. W uroczystym pochodzie, w którym brał udział król wraz z dostojnikami i ludem całym, Arka Przymierza, symbolizująca obecność Jahwy, była wprowadzana do świątyni na Syjonie. Jej ponowne umieszczenie w Przybytku Najświętszym, pod skrzydłami złotych cherubów, wyobrażało intronizację Jahwy, obejmującego władzę nad Izraelem i wszechświatem na nowy jednoroczny okres czasu. Wiele psalmów byłoby pieśniami liturgicznymi śpiewanymi w toku tej wielkiej uroczystości kultowej. Aczkolwiek nie ma na poparcie tej hipotezy żadnych bezpośrednich świadectw, za istnieniem podobnej uroczystości przemawia wiele względów, których tu wyłuszczyć nie sposób.

Z powyższymi teoriami łączy się zagadnienie psalmów mesjańskich, czyli królewskich, jako że monarchowie brali bardzo czynny udział w starowschodnich obrzędach kultowych. Wiadomo w każdym razie, iż sakralny charakter władzy świeckiej w Izraelu czynił z władcy namiestnika Jahwy na ziemi. Tę doniosłą rolę postaci królewskiej przypieczętowywała specjalna liturgia koronacyjna, do której rytuału należała część psalmów mesjańskich. W skład obrzędów koronacyjnych wchodziło między innymi namaszczenie nowego władcy przez proroka lub kapłana, względnie przez „proroka kultowego". Stąd tytuł „mesjasza", czyli „pomazańca" lub „namaszczonego", który przysługiwał monarchom izraelskim i judzkim. Według świadectwa tekstów biblijnych królowie pełnili rzeczywiście ważne funkcje w sprawowaniu obrzędów liturgicznych. Wprost nieprawdopodobne jest natomiast przypuszczenie, jakoby utożsamiali się oni z Jahwe w toku odprawiania misteriów kultowych.

Po upadku monarchii, a zwłaszcza po powrocie z niewoli babilońskiej, zaczęła kiełkować wśród Izraelitów „nadzieja mesjańska", czyli oczekiwanie króla czasów ostatecznych — nowego Dawida. Oczekiwaniu temu dają wyraz niektóre teksty prorockie z tego okresu. W tychże czasach zostały zapewne poddane reinterpretacji eschatologicznej stare psalmy królewskie, wyrosłe z gleby dawnych, definitywnie minionych formacji społeczno-religijnych.

Trzecim ważnym zagadnieniem, związanym z problematyką księgi Psalmów, jest identyfikacja „ubogich" czy „biednych", którzy często występują w lamentacjach, a także i w innych rodzajach literackich Psałterza. Jest dziś w biblistyce problemem spornym, czy są oni biednymi w socjologicznym znaczeniu słowa, lub ludźmi poniżonymi, cierpiącymi i zasługującymi na litość, czy też ubogimi w sensie ascetycznym pokory ducha i poddania się woli Bożej, lub ludźmi bogobojnymi, zrzeszonymi w jakimś bractwie, które cierpiałoby prześladowania za swe przekonania religijne i swe przywiązanie do Jahwy. Problem ten jest o tyle ważny, iż może rzucić dość jasne światło na pochodzenie i praktyczny użytek lamentacji, które stanowią najliczniej reprezentowany w Psałterzu rodzaj literacki. Zdaniem naszym, poważniejsze argumenty przytaczane bywają za opinią, według której do pierwotnego, raczej materialnego pojęcia ubóstwa coraz wyraźniej dołączył się aspekt moralny. Ewolucja ta opierała się na prostym spostrzeżeniu, że człowiek bogaty chodzi zwykle własnymi drogami, ufny w swoją potęgę, podczas gdy ubogi zdaje się na pomoc Bożą i od Niego oczekuje ratunku. W tym świetle należałoby pojąć lamentacje jako wyraz stanu duchowego człowieka ubogiego, poniżonego, prześladowanego, który w poczuciu własnej niewystarczalności i bezsilności staje przed Bogiem

pełen głębokiej ufności i wzywa Jego pomocy. Kwestia pozostaje jednak otwarta.

Wypada wreszcie rzec słowo o księdze Joba, która pod względem literacko-artystycznym należy do największych arcydzieł literatury świata. Jest ona najwspanialszym tworem tej formy myślowej starożytnego Wschodu, którą historycy literatury przywykli dziś nazywać „mądrościową" lub „sapiencjalną". Z utworów biblijnych należą do tej kategorii literackiej księgi Przypowieści, Koheleta, Syracha, Mądrości i inne pomniejsze dzieła. Księga Joba dzierży wśród nich prymat. Ogólnym zdaniem egzegetów powstała ona w okresie po niewoli babilońskiej. Treścią jej jest zagadnienie cierpienia człowieka bogobojnego i sprawiedliwego. Nader mgliste pojęcia o życiu zagrobowym przesłaniały jeszcze autorowi perspektywy wieczności: jedyną dlań odpowiedzią na to dręczące pytanie było całkowite zdanie się na wolę Bożą. Jakże innej odpowiedzi będzie mógł udzielić św. Paweł: „Cierpienia czasu teraźniejszego są niewspółmierne z przyszłą chwałą, która ma się w nas objawić" (Rzym 8, 18), i: „Dopełniam na ciele moim, czego niedostawa męce Chrystusowej, ze względu na Ciało jego, którym jest Kościół" (Kol 1, 24). Lecz okres starotestamentowy był tylko cieniem przyszłych czasów mesjańskich.

*

Niektóre z opinii przytoczone w niniejszym artykule wydawać by się mogły śmiałe i zbyt nowatorskie. Chodziło jednak nie o przypomnienie tradycyjnych prób rozwiązania problemów, które nastręcza Pismo święte, ale o podanie kilku przykładów nowszego podejścia do zagadnień biblijnych. Owe przykłady nie przesądzają zresztą o wartości tradycyjnej interpretacji innych tekstów i perykop. Należy wszakże zdać sobie sprawę z niebezpieczeństwa, które pociąga za sobą kurczowe trzymanie się poglądów od dawna prześcigniętych przez ciągle postępujący rozwój nauk biblijnych i teologicznych. Sceptycyzm wobec osiągnięć biblistyki współczesnej lub przesadna ostrożność w ocenie pionierskiej działalności sławnych ośrodków badawczych czy pojedynczych autorów o głośnych nazwiskach i rzetelnym wkładzie w rozwój nauki — mogą tylko hamować pełne wykorzystanie nowoczesnych metod egzegetycznych i opóźniać nawiązywanie do współczesnych prądów naukowych przejawiających się w różnych dziedzinach wiedzy biblijnej.

Niestety do dziś dnia pokutują na temat interpretacji Pisma świętego różne przestarzałe i naiwne poglądy, które mogłyby mieć jakieś uzasadnienie przed pięćdziesięciu laty, lecz których nic już nie usprawiedliwia, od kiedy Pius XII w encyklice *Divino afflante*

Spiritu z roku 1943 pchnął potężnie wóz egzegezy katolickiej na nowe tory, zalecając uczonym, by starożytne, zwłaszcza wschodnie rodzaje literackie dokładnie badali i przez ich zastosowanie starali się dojść do właściwej myśli wyrażonej przez autorów ksiąg świętych, czyli do autentycznego Słowa Bożego w jego czystej, nieskażonej formie. Niemniej, dla uzasadnienia pozycji tradycyjnych, wielu autorów powoływało się nadal na orzeczenia Papieskiej Komisji Biblijnej, wydane przed pięćdziesięciu laty. Dekrety te miały wszelako na uwadze ówczesny stan badań i dlatego, w roku 1955, dla uniknięcia wszelkich nieporozumień w tym względzie, Sekretarz i Wicesekretarz tejże Komisji zaznaczyli w swych recenzjach nowo wydanego *Enchiridion Biblicum*, czyli zbioru dokumentów kościelnych odnoszących się do Biblii, że ponowne opublikowanie starszych dekretów ma znaczenie przede wszystkim historyczne, że niektóre z nich nie odpowiadają już obecnemu stanowi nauk biblijnych i stąd nie mają już mocy obowiązującej. Ze swej strony Rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie podkreślił w swym komentarzu do oświadczeń Sekretarza i Wicesekretarza Komisji, że orzeczenia sprzed pięćdziesięciu lat są nieaktualne zwłaszcza w tych punktach, które dotyczą autorstwa rozmaitych ksiąg biblijnych. Nie trzeba zapewne tu przypominać, że orzeczenia Papieskiej Komisji Biblijnej nie mają same przez się wartości dogmatycznej, ale są tylko wskazówkami okolicznościowymi, wiążącymi biblistów katolickich w publicznym wykładaniu Pisma świętego tak długo, jak długo warunki pozostają niezmienione. Nie powstrzymują one natomiast prywatnych badań egzegetów katolickich, którzy przez długoletnie prace przygotowali zresztą grunt pod encyklikę Piusa XII. Encyklika ta, nadająca biblistyce nowy kierunek, mogła więc zaskoczyć tych tylko, którzy nie śledzili rozwoju studiów biblijnych od początku tego stulecia. Należy jednak liczyć się z faktem, że szersze kręgi społeczeństwa katolickiego, a czasami nawet osoby duchowne, nie są psychologicznie przygotowane do przyjęcia pewnych nowszych prób rozwiązania problemów biblijnych. Stąd rodzi się niekiedy u duszpasterzy i u wiernych niepokój i obawa, by prawdy dogmatyczne i obiektywna wartość religii objawionej nie zostały pozornie przynajmniej podważone lub poddane wątpieniu. Dlatego, w dniu 20-tym czerwca 1961 r., Kongregacja św. Officium wydała *Monitum* zalecające należytą ostrożność („*debita cum prudentia*") w poruszaniu zagadnień biblijnych. Z treści tego dokumentu wynika jednak niedwuznacznie, że członkowie Kongregacji nie utożsamiają troski o ortodoksję z konserwatyzmem w zajmowaniu stanowisk. Konserwatyzm i ortodoksja są to zresztą pojęcia bardzo odmienne i nieraz

ze sobą sprzeczne, jak to wykazuje historia rozwoju dogmatycznego w Kościele.

Od ukazania się encykliki *Divino afflante Spiritu* minęło już prawie dwadzieścia lat, i niejeden, być może, zada sobie pytanie: dokąd zmierza egzegeza katolicka? Odpowiedź jest prosta: rozwój biblistyki potoczy się niewątpliwie po linii, którą ta wiekopomna encyklika wytyczyła uczonym katolickim. Można stąd z góry przypuszczać, że niejeden problem zostanie w nowy sposób naświetlony, a niejedno zagadnienie otrzyma nową formę rozwiązania. Przewidywał to Pius XII i chciał zapobiec trudnościom, które mogłyby stąd wyniknąć dla biblistów ze strony osób nie obeznanych z postępem wiedzy biblijnej: „Nie należy iść za nieroztropną gorliwością — pisze papież w encyklice — która każe potępiać wszystko, co nowe, lub uważa za podejrzane dlatego tylko, że jest nowe. To niech przede wszystkim ma się na uwadze, że w orzeczeniach i rozporządzeniach wydanych przez Kościół chodzi o sprawy dotyczące wiary i moralności, a właśnie z ksiąg prawnych, historycznych, dydaktycznych i prorockich niewiele zostało wyjaśnione autorytatywnie przez Kościół. Nadto mało też jest urywków z Ksiąg świętych, co do których Ojcowie Kościoła są jednego zdania. Pozostaje więc wiele zagadnień, i to poważnych, których zbadanie i wyłożenie jest zostawione do woli zdolnościom i umiejętnościom egzegetów katolickich, aby dla pożytku ogólnego przyczyniali się do coraz to większego postępu nauk świętych oraz bronili honoru Kościoła stosownie do swoich sił. Ta prawdziwa wolność synów Bożych — wiernie trzymających się nauki Kościoła, a zarazem wdzięcznie przyjmująca jako dar Boży wszelkie zdobycze nauk świeckich — jest źródłem i warunkiem owocnych i trwałych postępów wiedzy katolickiej.

Ks. Edward Lipiński (Louvain)

Ks. LECH STACHOWIAK

DZIEJE OSTATNICH SPORÓW BIBLIJNYCH

Dwa zasadnicze pytania stawia człowiek współczesny bibliście: czym jest i co oznacza słowo Boże zawarte w Biblii — oraz co oznacza ono dla niego samego, czy i na ile daje odpowiedź na jego aktualne problemy życiowe. Kolejność pytań jest raczej logiczna niż faktyczna. Bardzo często drugie pytanie zawiera albo nasuwa pierwsze, lub odwrotnie. Odpowiedź na te dwa pytania, a raczej próby wyczerpującej odpowiedzi — to treść najsłynniejszych sporów biblijnych ostatnich lat. Byłoby rzeczą trudną, jeśli w ogóle możliwą, przedstawić w tym krótkim artykule wszystkie zagadnienia dyskutowane. Dlatego ograniczę się do czterech najbardziej zasadniczych tematów spornych o kapitalnym znaczeniu dla całej wiedzy biblijnej.

Współczesne dyskusje nie są w historii interpretacji Pisma św. ani zjawiskiem nowym, ani też wyjątkowym. Myśl chrześcijańska dojrzewała od samego zarania w ogniu kontrowersji, przeciwstawiała się rozwiązaniom błędnym i skrajnym. Stało się to do tego stopnia zasadą, że uroczyste lub zwyczajne określanie prawd wiary przez Kościół następowało zwłaszcza w wyniku poprzedzających sporów. Znaczenie ostatnich sporów biblijnych przerasta wielokrotnie ramy refleksji nad klasycznymi zagadnieniami, dzielącymi poszczególne ugrupowania chrześcijan lub też szkoły teologiczne. Przerasta zaś dlatego, że nowsze dyskusje prowadzone są z wzrastającą stale świadomością wyjątkowego zadania, jakie może i powinno spełnić Pismo św. w życiu każdego człowieka.

Biblia — to księga przede wszystkim Boska, ale jednocześnie i głęboko ludzka. Nigdzie bardziej niż w Piśmie św. nie spotykają się prawdy wieczne, ponadczasowe z doczesnymi, związanymi z konkretną egzystencją człowieka. Żadna inna księga nie nasuwała przez tak długi szereg wieków w sposób bardziej przejmu-

jący konieczności decyzji na życie przed Bogiem. Gdzie należy doszukiwać się wątku tej tajemniczej, wiecznej aktualności Biblii? Czym się ona różni od zwykłej książki, dzieła czysto ludzkiego? Skąd pochodzi jedność między tak bardzo różnymi utworami powstałymi na przestrzeni tysiąca lat?

Na te, tak aktualne dziś pytania różnie odpowiadano w ostatnich latach, jak zobaczymy poniżej. Dyskusje te będą dotyczyły istoty i zakresu natchnienia biblijnego, bezbłędności oraz typologii biblijnej. Inną odpowiedź na powyższe pytania stanowią bardzo zróżnicowane dążenia współczesnych kierunków biblijnych, by wykład Pisma św. był faktyczną pomocą dla człowieka, tak bardzo zaabsorbowanego swoim bytem materialnym, w odszukaniu właściwego celu i drogi. By umożliwił mu odnalezienie autentycznej egzystencji przed Bogiem i wobec bliźniego. Proponowane rozwiązania — posunięte niekiedy dość daleko — będą naturalnie związane ściśle z ogólniejszymi poglądami dyskutujących, będą je jednak niekiedy kształtowały, a nawet przekształcały, jak zobaczymy w słynnej już dziś egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu egzegety protestanckiego, R. Bultmanna.

Na czoło dyskutowanych zagadnień biblijnych wysuwają się wyraźnie problemy natury ogólniejszej. Takie ujęcie Biblii podyktowane jest nie tylko dążeniem do aktualizacji czy podkreśleniem jej. Bo chociaż każda z dyskutujących stron przystępuje do wykładu Pisma św. *nolens volens* z własnymi założeniami filozoficznymi i teologicznymi, wzrasta ustawicznie odczucie Biblii jako łącznika między najbardziej różnymi poglądami. Biblia staje się coraz wyraźniej spójnią, i to nieraz jedyną, między ugrupowaniami chrześcijańskimi, żyjącymi już od długich wieków z dala od jedności Kościoła. Nie będzie też przesadą przyznać, że ostatnie dyskusje biblijne stanowią najbardziej konstruktywny wkład do dyskusji teologicznej *Unam Sanctam,* która ma na celu wytworzenie jedności między wyznaniami chrześcijańskimi [1]. Prowadzone dyskusje, bynajmniej jeszcze nie ukończone, nie mogły i nie będą mogły doprowadzić do zupełnej niwelacji różnic narosłych w ciągu wieków. Nie wykazują też one na ogół tendencji ireni-

---

1 Od kilkunastu lat ukazuje się we Francji nakładem „Ed. du Cerf" w Paryżu seria monografii teologicznych pod ogólną nazwą „Unam Sanctam". Wśród autorów spotkać można także nazwiska wybitnych egzegetów, jak L. Cerfaux i in. Z drugiej strony przyniosły nam ostatnie lata cały szereg ekumenicznych prac zbiorowych, naświetlających sporne problemy równocześnie z punktu widzenia katolickiego i ewangelickiego (niekiedy i innych wyznań chrześcijańskich), np. *Theologie heute* (Monachium 1959, seria ekumenicznych przemówień radiowych wybitnych przedstawicieli obu wyznań), *Kerygma und Mythos* t. IV i inne.

stycznych, zmierzających do pojednania za każdą cenę[2]. Przeciwnie, eliminując elementy drugorzędne, podnoszone często do rangi pierwszorzędnych, ukazały rozmowy ekumeniczne różnice w całej pełni, ale też w należytym świetle. Co jednak najcenniejsze, wniosły one tak pożądaną atmosferę wzajemnego zrozumienia. Coraz mniej mamy dyskusji biblijnych jednostronnych, dyskwalifikujących z góry mozolną często pracę przeciwnika, coraz mniej ekskluzywizmu, tak charakterystycznego dla dawniejszych sporów biblijnych.

Ale znaczenie sporów biblijnych nie wyczerpuje się jeszcze w tych cennych osiągnięciach. Ogólnie znany jest fakt, że postęp myśli ludzkiej jest często wypadkową proponowanych rozwiązań przeciwstawnych. O ile zasada ta ma szerokie zastosowanie we wszystkich niemal dziedzinach wiedzy, o tyle odnosi się w specjalny sposób do egzegezy Pisma św. Od chwili uzyskania przez nauki biblijne pełnego prawa obywatelstwa, jako oddzielnej gałęzi wiedzy teologicznej, rozwój ich jest nieodłączny od dyskusji, prowadzonych zwłaszcza w naukowych czasopismach biblijnych, w monografiach, na licznych zjazdach i sesjach naukowych poświęconych zagadnieniom biblijnym. Dorobek naukowy biblistyki ostatnich lat zadziwia nie tylko ilością prac, przewyższającą dawniejsze, ale wszechstronnością badań przy użyciu najnowszych środków krytycznych, a często i technicznych. Zadziwia też i ofiarnością w badaniach, jakże często drobnych i niepozornych. Najcenniejsze osiągnięcia spotykały się nieraz z nieprzychylną lub wręcz negatywną oceną krytyki, by dojrzeć wśród sporów i stać się podstawą dalszych osiągnięć. W poszukiwaniu właściwego sensu trudnych wypowiedzi biblijnych sięgają egzegeci częściej niż dawniej do źródeł patrystycznych, pomijanych dotąd przez niektóre kierunki akatolickie. Wzrasta wśród sporów przeświadczenie o niewystarczalności wykładu Biblii na sposób innych dzieł literatury, przy zastosowaniu jedynie krytyki tekstu, filologii i kryteriów historycznych. Wyraźny kryzys przeżywa egzegeza niezależna, przeciwna stosowaniu jakichkolwiek kryteriów zewnętrznych, pozabiblijnych w wykładzie Pisma św., reprezentowana zwłaszcza przez historyków religii. Dowiodły tego zwłaszcza dyskusje na temat słynnych zwojów qumrańskich (których sporne problemy omówimy dokładniej), gdzie najbardziej sensacyjne a za-

[2] Wskazuje na to choćby książka wybitnego egzegety i teologa ewangelickiego, zwolennika ruchu ekumenicznego, Oscara Cullmanna, *Catholiques et Protestants. Un projet de solidarité chrétienne*, Neuchâtel 1958, przyjęta życzliwie przez krytykę egzegetów katolickich, choć nie bez zastrzeżeń doktrynalnych (por. „Revue Biblique", 66 (1959), s. 604—5).

razem bezpodstawne hipotezy pochodzą spod piór tych właśnie uczonych.

Nie ulega wątpliwości, że istnieje organiczny związek między współczesnymi sporami biblijnymi a wielkimi światopoglądowymi dyskusjami na przełomie XIX i XX wieku. Ale ponadto są ostatnie dyskusje biblijne inne, prowadzone w odmiennym duchu, zdążają do innych celów. I tak np. racjonalistyczny wykład Biblii, który jeszcze pod koniec ub. stulecia był uważany za jedyny naukowy system egzegetyczny, utracił nie tylko wielu zwolenników, ale i w dużej mierze aktualność. Już prawie do historii należą spory na temat hipotezy późnego powstania Ewangelii, na temat tendencji w łonie pierwotnej gminy chrześcijańskiej oraz wiele zagadnień szkoły krytyczno-liberalnej. Niektóre jednak ówczesne problemy znajdziemy w formie unowocześnionej we współczesnych sporach na temat zagadnień literackich Pisma św., jego teologii, a nawet interpretacji odkryć archeologicznych. Najbardziej charakterystycznym na to przykładem jest debata na temat „odmitologizowania" Nowego Testamentu — jeden z punktów najbardziej spornych współczesnej egzegezy protestanckiej — gdzie strony dyskutujące operują jako pewnikami założeniami tamtych zdezaktualizowanych już kierunków.

Z drugiej strony można stwierdzić we współczesnych dyskusjach biblijnych zanik tendencji apologetycznych, tak silnych w pierwszych dziesiątkach lat naszego stulecia. Metoda ta, doprowadzona do doskonałości w niektórych starszych komentarzach i monografiach, była w ostatnich latach przedmiotem mniej lub więcej umiarkowanej krytyki ze strony egzegetów wszystkich niemal kierunków. Zarzucano jej nie tyle brak obiektywizmu, ile przesunięcie oryginalnego akcentu biblijnego na zagadnienia spekulatywne, w Biblii drugorzędne albo zgoła obce. Na ile ten zarzut był słuszny, pokaże nam obszerniejszy przegląd odnośnych sporów. W każdym razie dyskusje te nie były bezowocne. Wyłoniły bowiem, do dziś jeszcze dyskutowany, problem teologii biblijnej. Chodzi przede wszystkim o metodę systematyzacji nauki, zawartej w Piśmie św.· czy należy przedstawić ją w oparciu o klasyczne schematy, przyjęte już od wieków w teologii pozytywnej i spekulatywnej, czy też według własnego, biblijnego schematu, zupełnie różnego od tamtych.

By zakończyć charakterystykę współczesnych sporów biblijnych, wypada podkreślić jeszcze jeden ich rys ogólny: wzrost zainteresowania problemami człowieka. Nie chodzi tu tylko o dość

liczne (i dość sporne!) studia z dziedziny antropologii biblijnej [3], specjalne zainteresowanie osobami i rozwojem teologicznym autorów natchnionych, czy wykazywanie wartości ogólnoludzkich w pismach poszczególnych autorów natchnionych [4]. Nie chodzi też o zdecydowanie antropocentryczne kierunki w rodzaju egzystencjalistycznej analizy Bultmanna, ale o nieznaczne lecz dobrze wyczuwalne przesunięcie akcentu w doborze i rozwiązywaniu zagadnień Biblii. Komentatorzy Pisma św. czy poszczególnych jego ksiąg, teoretycy natchnienia biblijnego, autorzy monografii biblijnych coraz częściej stawiają sobie za cel przedstawienie człowieka w pełni jego życia przed Bogiem, męża doskonałego, „mogącego objąć pełnię Chrystusową" [5].

1

Pismo św. stanowi jedyny w swoim rodzaju dokument, i to zarówno dla wierzących, jak i niewierzących. Dla pierwszych jest ono autentycznym Słowem Bożym, skierowanym do człowieka; dla drugich podziwu godnym dokumentem wiary, najpierw Izraela, potem także innych narodów ówczesnego świata cywilizowanego. Wśród wielkiej liczby ksiąg, podawanych przez inne środowiska religijne jako święte [6], Biblia zawsze zajmowała i zajmuje miejsce wyjątkowe. Dlaczego? Odpowiedź na to pytanie jest dla chrześcijańskiego biblisty jednoznaczna: spośród wszystkich innych ksiąg religijnych tylko księgi Starego i Nowego Testamentu zostały napisane pod natchnieniem Bożym, a zatem Bóg jest autorem tych i tylko tych ksiąg świętych. Podobnie jak Bóg wybrał sobie naród według upodobania, otaczał go specjalną opieką, przemawiał doń, tak samo natchnął ludzi wybranych spośród tego narodu, by napisali Jego słowa i by przekazali je dalszym pokoleniom. Jeżeli inne księgi zawierają wzniosłe myśli religijne, mogą być one wyrazem Opatrzności Bożej, uzupełniającej braki ludzkie swoją ingerencją albo przygotowującej dany naród na przyjęcie prawdziwego Słowa. W każdym razie „doskonałe i definitywne posłannictwo Boże do ludzi otrzymał naród wybrany, by przyjąć Jego Syna" [7]. Zresztą

[3] Najbardziej sporna jest koncepcja antropologiczna św. Pawła, której poświęcono ostatnio kilka monografii, zwłaszcza w publikacjach w języku angielskim.

[4] Por. np. A. Brunot, *Génie littéraire de Saint Paul*, Paryż 1955 oraz J. Levie, *Les „valeurs humaines" dans la théologie de Saint Paul*, w „Biblica" 40 (1959), s. 800—814.

[5] *Ef* 4, 13.

[6] Por. J. Leipoldt i S. Morenz, *Heilige Schriften*, Lipsk 1953.

[7] P. Benoit O. P., *La plénitude de sens des livres saints*, w „Revue Biblique", 67 (1960), s. 161.

dyskusje dotyczące nadprzyrodzonego pochodzenia Pisma św. są raczej dogmatyczne niż biblijne, podobnie jak międzywyznaniowe spory co do roli Kościoła, jako instytucji upoważnionej do przekazywania Pisma św. i jego autentycznego wykładu. Także egzegeza ewangelicka — z wyjątkiem skrajnych szkół liberalnych — uważa Biblię za księgę Bożą, choć wahania są tu znaczne, jak jeszcze zobaczymy.

Zagadnienie natchnienia biblijnego jest raczej nowe w egzegezie, choć początki dociekań teologicznych na ten temat sięgają średniowiecza. Przez pierwszych kilkanaście wieków chrześcijańskich natchnienie było faktem jednoznacznym, nie wymagającym wyjaśnienia. Łączono je z pokrewnym zresztą proroctwem, co widzimy wyraźnie jeszcze u św. Tomasza z Akwinu [8]. Pierwsi reformatorzy nie wnieśli ze swoją zasadą *sola scriptura* żadnych nowych elementów do problemu natchnienia biblijnego. Zasadnicze różnice zdań zarysowały się znacznie później, gdy zaczęto dyskutować nad zakresem i granicami natchnienia w Biblii. Wychodząc ze słusznego zresztą założenia, że całe Pismo św. pochodzi od Boga jako autora, podjęto patrystyczne określenie działania Bożego na pisarza natchnionego jako „dyktowania". Najpierw rozumiano to wyrażenie dość ogólnie, a nawet przenośnie, wkrótce zaczęto jednak nim oznaczać formalne przekazywanie gotowej treści — słowo po słowie. Przeciwnicy takiej koncepcji natchnienia popadli w inną skrajność. W odpowiedzi na minimalizację roli człowieka w powstaniu księgi natchnionej, zaczęli uważać Pismo św. za dzieło ludzkie, napisane według wszelkich zasad przyjętych w literaturze, zaaprobowane następnie przez Ducha św. lub przez Kościół na podstawie bezbłędnego objawienia zawartego w nim. Jednak i tutaj istotna proporcja między autorstwem Bożym i ludzkim uległa zachwianiu, podobnie jak w teorii wpływu Bożego na człowieka, pojętego jako ogólne czuwanie nad dziełem ludzkim.

W oparciu o ogólne dyrektywy wielkich encyklik biblijnych, nowsze dyskusje egzegetów katolickich dotyczą najpierw metody, jaką należy przyjąć w określeniu dwóch zasadniczych pojęć: natchnienia i autorstwa. Do dziś aktualne są dwa kierunki o diametralnie różnych punktach wyjścia. Pierwszy, wybitnego teologa F r a n z e l i n a, doskonale podbudowany teologicznie, chciałby odróżnić w Piśmie św. dwa zasadnicze elementy: formalny, stanowiący rdzeń poszczególnych wypowiedzi, oraz materialny, na który składa się szata zewnętrzna, słowa. Pierwszy pochodzi od Boga w sensie ścisłym, bezpośrednio, drogą dyktowania, pojętego jed-

[8] *Suma Teologiczna*, cz. II—II, qq. 171—178.

nak intelektualnie; w drugim inicjatywa należy do człowieka, a asystencja Boża — nieco zmodyfikowana w stosunku do dawniejszej hipotezy — zapobiega wszelkiemu błędowi. Wyjaśnienie to, rozwiązujące zasadnicze trudności dawniejszych prób, spotkało się z żywą reakcją odradzającej się szkoły neotomistycznej.

M. J. Lagrange, jeden z współtwórców nowej egzegezy katolickiej, postanowił pójść inną drogą. Podczas gdy pierwsze wyjaśnienie obrało jako podstawę dyskusji fakt autorstwa Bożego, oparł się wielki egzegeta dominikański na samym, zresztą biblijnym, pojęciu natchnienia. Nawiązując do nauki pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz św. Tomasza, określa rolę człowieka jako „rozumnego narzędzia" w procesie powstawania księgi natchnionej. Światło Boże, zwane natchnieniem, sublimuje naturalne światło umysłu ludzkiego, tak że widzi on i ocenia prawdy, zdarzenia, słowem wszystko, co zawiera księga, według miernika nie ludzkiego, lecz Bożego. Ważne jest stwierdzenie, że działanie Boże nie znosi ani nie zastępuje wrodzonych człowiekowi czynności umysłu, ale je podnosi do stanu, jakiego by sam nigdy nie osiągnął. W ten sposób całe dzieło wraz z koncepcją napisania księgi pochodzi od Boga, a jednocześnie od człowieka, i to w należytej proporcji autora pierwszego i wtórnego.

Lagrange dał tylko zasadnicze ramy tomistycznego wyjaśnienia natchnienia, podczas gdy teologiczne uzasadnienie poszczególnych elementów jest do dziś przedmiotem gorących dyskusji. Ważnym ich owocem jest ostre odróżnienie objawienia (gdzie całkowitą inicjatywę przejmuje Bóg, a umysł ludzki reaguje jedynie witalnie na otrzymane prawdy) od natchnienia (gdzie inicjatywa należy równocześnie do Boga i człowieka, w odpowiedniej proporcji). Naturalnie i księgi natchnione są utrwalonym na piśmie objawieniem Bożym, ale objawieniem danym nie tylko człowiekowi, ale i przez człowieka.

Inną konsekwencją dyskusji nad istotą natchnienia jest właściwa perspektywa wypowiedzi biblijnych. Zasadniczą treścią, o której Bóg chcial nas przez autora natchnionego pouczyć, jest — najogólniej — tajemnica odkupienia rodzaju ludzkiego, nie zaś rozwiązania problemów naukowych, niepokojących od dawna umysł ludzki. Jeżeli autor wnosi do księgi biblijnej swoje koncepcje kulturalne czy nawet naukowe, związane ze środowiskiem, z którego pochodzi, nie stanowią one przedmiotu jego zasadniczego pouczenia, ale służą mu w przedstawieniu problemów bardziej zasadniczych. Będzie więc suponował starożytną, współczesną sobie kosmografię w opisie stworzenia świata, która ma jednak tylko drugorzędny wpływ na teologiczną naukę o stworzeniu. W dyskusjach

chodzi zwłaszcza o podstawowe rozróżnienie. Praktyczne zastosowanie tego rozróżnienia jest niekiedy dość trudne, jeżeli zważymy, że obydwa elementy są niezbyt łatwe do rozróżnienia [9]. Najszersze zastosowanie znalazła wspomniana zasada w najstarszych księgach Biblii. W nowszych monografiach lub komentarzach do pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju* jest ona jednym z podstawowych założeń egzegetycznych [10].

W najnowszych dyskusjach zarysowują się wyraźnie dwie tendencje, zmierzające ku rozwiązaniu pozostałych jeszcze trudności oraz ku teologicznemu określeniu natchnienia. Pierwszą reprezentuje wybitny egzegeta i teolog francuski, P. Benoit, profesor w Szkole Biblijnej w Jerozolimie. Opierając się na osiągnięciach swego poprzednika, O. Lagrange'a, opracował systematycznie i syntetycznie zagadnienie natchnienia i bezbłędności w świetle nauki św. Tomasza [11]. Natchnienie obejmuje według niego analogicznie wszystkie władze pisarza natchnionego, podobnie jak i całą treść księgi świętej. Każde poszczególne zdanie, każdy zwrot Pisma św. można odnieść do Boga, autora głównego, i człowieka, autora wtórnego, ale mimo to przysługuje im niejednakowa waga i znaczenie. Miarą wartości doktrynalnej każdej wypowiedzi jest rola, jaką Bóg przez pisarza natchnionego jej przydzielił: jednej jako obowiązującej i normatywnej nauki, innej jako pouczenia wychowawczego, jeszcze innej jako szczegółu, służącego do obrazowego lub nawet tylko zrozumiałego przedstawienia tamtych. Ta sama zasada proporcji natchnienia odnosi się także do wszystkich współautorów ludzkich (mogło być ich wielu!), którzy brali udział w napisaniu danej księgi: natchnienie przysługiwało im w tym stopniu, w jakim przyczynili się i uczestniczyli w powstaniu dzieła.

To analogiczne pojęcie natchnienia ma daleko idące konsekwencje w rozwiązaniu nie mniej ważnego zagadnienia spornego: bezbłędności Pisma św. Autor natchniony nie zawsze wszechstronnie rozważa prawdy, o których chce pouczyć, nie podkreśla wszystkich możliwych ich aspektów. Przedstawia tylko ten aspekt, na którym mu szczególnie zależy, albo którego wymaga obrany rodzaj literacki [12]. Nie zawsze też twierdzi kategorycznie. Wypowiedzi pi-

---

[9] Por. P. Grelot, w *Introduction à la Bible* I, wyd. 2, Tournai 1959, s. 197 n.

[10] Np. A. Clamer, *La Genèse*, Paryż 1953; Cz. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957; H. Renckens, *Israëls Visie op het Verleden*, Haga 1957; Th. Schwegler, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Monachium 1960.

[11] W podręcznym komentarzu do Sumy Teologicznej św. Tomasza: P. Synave i P. Benoit, *La Prophetie*, Paryż 1947, s. 293—376.

[12] J. Schildenberger, *Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift*, w: *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1957), s. 113.

sarzy natchnionych obejmują wszystkie stopnie i odcienie pewności: od absolutnego pewnika aż do wahania i przypuszczenia. Stąd też współcześni egzegeci wyprowadzają naczelną zasadę nauki o bezbłędności Pisma św.: „każda prawda wyrażona przez autora natchnionego jest prawdziwa w tym sensie, w jakim zamierzał ją wyrazić" [13]. Dlatego też jednym z naczelnych zadań współczesnych egzegetów jest wypośrodkowanie założeń teologicznych i literackich autora oraz środowiska, w którym pisał.

Zupełnie inną drogę wybrał wybitny teolog niemiecki, znany z wielu nowszych publikacji, K. Rahner [14]. Nie daje on wprawdzie tak systematycznego wykładu natchnienia biblijnego, jak Benoit, uzasadnia je jednak w sposób całkiem oryginalny. Punktem wyjścia jego rozważań nie jest ani autorstwo, ani samo pojęcie natchnienia, ale pojęcie Kościoła, zwłaszcza w jego początkach. Nowy Testament należy rozważać nie tyle jako produkt pierwszych lat istnienia Kościoła, nie tylko jako słowo Boże skierowane do ludzi, ale jako element konstytutywny Kościoła, jako najbardziej autentyczny wyraz jego życia, a zwłaszcza jego wiary. Ponieważ Bóg jest twórcą wszystkich istotnych elementów Kościoła, jego definitywnej, eschatologicznej działalności, jest i twórcą tak ważnego elementu, jakim jest Nowy Testament. Naturalnie jest i człowiek autorem Pisma św., przy czym jego wkład należy rozumieć (podobnie jak u Benoit) analogicznie w stosunku do Bożego. Stary Testament rozumie Rahner jako funkcję tej samej zbawczej działalności Bożej, co w Nowym Testamencie. Tę właśnie działalność zbawczą Bożą przejął Kościół, a z nią księgę, zamierzoną przez Boga jako świętą dla społeczności eschatologicznej. Zresztą i Stary Testament odzwierciedla wiarę narodu wybranego, a raczej jest jej wyrazem. Dlaczego jednak natchnienie ustało w Kościele pierwotnym? Bóg bowiem — odpowiada Rahner — występuje jako autor tylko wtedy i tylko tak długo, jak Kościół „staje się", konstytuuje się. W przeciwieństwie do Benoit i kierunku tomistycznego, nie określa Rahner dokładniej sposobu działania Bożego na poszczególne władze umysłowe i wykonawcze autora natchnionego. Akcentuje tylko możliwość impulsu zewnętrznego (a nie tylko wewnętrznego) na autora natchnionego. W rozważaniach bardziej szczegółowych kontynuuje Rahner linię wytyczoną przez Franzelina, nadając im jednak sens zupełnie nowy.

---

[13] J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950, s. 76.

[14] K. Rahner T. J., *Ueber die Schriftinspiration*, w „Zeitschrift für katholische Theologie", 78 (1956), s. 137—168 i to samo jako nr 1 „Quaestiones Disputatae" (Fryburg w Br. 1958).

W przytoczonym wyjaśnieniu K. Rahnera na uwagę zasługuje nie tylko odmienne pojęcie natchnienia, ale i wprowadzenie nowoczesnej problematyki teologicznej do dyskusji nad tą najważniejszą i najbardziej specyficzną cechą Biblii. Będzie to przede wszystkim dynamizm, dalej szerokie zastosowanie najnowszych — hipotetycznych jeszcze — rozwiązań z dziedziny nauki o Kościele. Wydaje się też, że pewną przynajmniej rolę w formowaniu poglądów Rahnera na natchnienie odgrywały postulaty ekumeniczne. Nie jest to zapewne ostatnie jego słowo na ten temat. Dotychczasowe swoje próby, które wywołały żywe — pozytywne i negatywne — komentarze, nazywa autor skromnie „hipotezą roboczą". Przychylnie oceniła próbę Rahnera egzegeza i teologia niemiecka [15]. Inni egzegeci katoliccy zajęli raczej stanowisko wyczekujące na dalsze uzasadnienie hipotezy [16].

Nie można pominąć w związku z ostatnimi refleksjami nad zasadniczym pojęciem natchnienia ciekawej, choć drugorzędnej dyskusji na temat natchnienia najstarszego greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, tzw. *Septuaginty*. Teoretycy natchnienia są w zasadzie zgodni co do tego, że tłumaczenia Biblii jako praca czysto odtwórcza nie wymagały dla swych autorów specjalnego natchnienia. Wspomniany przekład grecki zajmuje jednak wśród tylu innych tłumaczeń miejsce wprost wyjątkowe. Nie tylko dlatego, że jest w ogóle pierwszym tłumaczeniem ksiąg świętych. Pierwsze wieki chrześcijańskie przyjęły go jako oficjalną Biblię Kościoła, powołując się nań w najważniejszych cytatach Nowego Testamentu i dokumentach kościelnych. Może słowo „przekład" nie jest nawet zupełnie właściwe na określenie *Septuaginty*. Nie zawsze ogranicza się ona tylko do oddania myśli czy wyrażeń oryginału, lecz interpretuje go, wykazując niejednokrotnie w porównaniu z oryginałem faktyczny postęp myśli teologicznej. Byliby więc najstarsi tłumacze greccy nie tylko tłumaczami ale także narzędziami Bożymi w pogłębianiu myśli objawionej, narzędziami natchnionymi? Benoit wraz z niektórymi innymi egzegetami francuskimi [17] uważa to za możliwe, choć nie przesądza tego bardzo dawnego sporu. Ogranicza się jedynie do postawienia problemu w świetle nowego,

[15] Np. J. Schildenberger, *Inspiration..*, s. 116 nn.

[16] Drugie wydanie najnowszej katolickiej introdukcji do Pisma św., *Introduction à la Bible* I—II, Tournai 1959, nie wspomina próby rozwiązania, opracowanej przez Rahnera.

[17] P. Benoit, *La Septante est-elle inspirée?*, w *Festschrift Meinertz* (Münster 1951), s. 41—49; P. Auvray, *Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante*, w „Revue Biblique" 59 (1952), s. 321—336; J. Coste, *Le texte grec d'Isaie XXV, 1—5*, tamże 61 (1954), s. 36—66.

pogłębionego pojęcia natchnienia, oczekując zapewne na równoległe próby w świetle innych koncepcji teologicznych.

Autor natchniony, pisząc w swej księdze słowa Boże, przekazał je na sposób ludzki, według wszelkich praw przyjętych w danym czasie i miejscu dla utworów literackich. Prawidłowo przeprowadzona analiza filologiczna i doktrynalna zdań i słów pokaże nam, co zamierzał powiedzieć. Czy jednak zawsze pokaże nam całkowity sens jego wypowiedzi, sens zamierzony przez Boga? Natchnienie biblijne dotyczy niewątpliwie bezpośredniego — wyrazowego sensu księgi. O ile jednak autor ludzki pisał swą księgę dla ówczesnych ludzi, żyjących w konkretnym środowisku, o tyle Bóg przemawiał kolejno we wszystkich księgach, miał na uwadze wszystkich ludzi wszech czasów. Objawiał swe prawdy przez ludzi, narzędzia rozumne, ale mimo posiadanego daru natchnienia — niedoskonałe. Zagadnienie sporne sprowadza się do pytania: czy wpływ Boży na autora był tego rodzaju, że mógł on wyrazić sens pełniejszy niż zwyczajny sens wyrazowy, który dobrze rozumiał? Jeżeli tak, jak się ma zatem ów sens pełniejszy do sensu wyrazowego: jest jego nadbudówką czy też wynika, da się wyprowadzić z niego? Jest sensem obiektywnym czy też subiektywnym, związanym z intencją autora?

Zagadnienie sensu pełniejszego było w ostatnich latach przedmiotem dość ożywionych dyskusji, bynajmniej jeszcze nie zakończonych. Decydującą rolę odgrywa tu koncepcja ogólna natchnienia, nadto w dużej mierze założenia teologiczne i filozoficzne [18]. Wielu egzegetów — katolickich i akatolickich — dopatruje się w Piśmie św. jedynego tylko sensu natchnionego, mianowicie wyrazowego. Nie można, ich zdaniem, przyjąć pełniejszego sensu wypowiedzi biblijnej, niż autor go zrozumiał i przedstawił. Jeżeli późniejsze księgi biblijne wykazują wyraźny postęp i rozwój myśli objawionej, to dlatego, że Bóg go zamierzył a pisarz natchniony zrozumiał i napisał. Zamiary Boże i efektywne wykonanie ich przez autora ludzkiego są ściśle korelatywne. Dlatego też trudno tym egzegetom przyjąć inny sens, pełniejszy niż wyrażony, zamierzony przez Boga jako zapowiedź późniejszego, wyraźnego pouczenia na dany temat. Dość liczna grupa biblistów katolickich przyjmuje jednak możliwość sensu pełniejszego, wychodząc z faktu ustawicznego nawiązywania w Biblii do pouczeń dawniejszych, niekiedy przyjmując także u autora pewne niedoskonałe zrozumienie sensu głębszego, niż wskazuje na to brzmienie słów.

[18] Zestawienie i krytyczną ocenę najważniejszych wypowiedzi na ten temat podaje P. Benoit O. P. w art. *La plénitude de sens*... (s. 168—176).

Chodzi tu o jeden z zasadniczych aspektów stosunku Starego Przymierza do Nowego: czy i na ile niektóre prawdy Nowego Testamentu zawierają się w wypowiedziach Starego? Widoczny postęp w dyskusji nad sensem pełniejszym oznacza obszerny artykuł wspomnianego już P. Benoit w „Revue Biblique" [19]. Autor oddzielił zagadnienie zrozumienia i świadomości wyrażanej przez autora myśli od problematyki tekstu, który wyszedł spod jego ręki. „By zachować punkt widzenia formalny i nie mieszać kategorii, musimy stwierdzić, że sens pełniejszy jest (zawiera się) właściwie w tekście świętym, nie będąc zrozumianym przez autora nawet w sposób niejasny lub podświadomy" [20]. „Człowiek nie rozumie wszystkiego, co pisze pod wpływem Boga, ale pisze; to jest istotne, a to, co napisał, będzie żyło następnie niezależnie od niego, uniesione do wielkiej rzeki Objawienia, do której skromne źródło dało swój dopływ" [21]. Sens pełniejszy różni się od sensu wyrazowego nawet w supozycji tajemniczej intuicji autora natchnionego. Różni się przez decydujący fakt wypełnienia zbawczych obietnic przez Jezusa Chrystusa. Oznacza on wzrost obiektywnego znaczenia, jaki otrzymują słowa Starego Testamentu, ilekroć podejmuje je Nowy w świetle realizacji typologicznej, dokonanej przez boskiego Mistrza z Nazaretu. Wypośrodkowanie sensu pełniejszego wymaga więc uwzględnienia czynnika zasadniczego: objawienia Nowego Testamentu. Uzasadnienie tego dość nowego punktu widzenia przekracza ramy niniejszego artykułu; składa się zresztą również z całego szeregu zagadnień szczegółowych, dość spornych [22]. Dalszym osiągnięciem Benoit jest wnikliwa analiza współzależności sensu pełniejszego i spokrewnionego z nim sensu typicznego, wielokrotnie już dyskutowanego [23].

2

Bibliografia biblijna lat ostatnich wykazuje stale zwiększającą się liczbę monografii-przyczynków do teologii biblijnej. Tematyka ich i sposób opracowania są bardzo różne: od rozpraw filologiczno-historycznych do prac ściśle teologicznych. Łączy prace te wspólny cel: chodzi o głębsze zrozumienie teologiczne już nie poszczegól-

---

19 por. nr 7.

20 P. Benoit, art. cyt., s. 173.

21 P. Benoit, art. cyt., s. 175.

22 Jednym z zagadnień najbardziej dyskutowanych jest wpływ Boży na sąd spekulatywny i praktyczny. Prócz art. cytowanego P. Benoit por. także A. Desroches, *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'Ecrivain inspiré*, Ottawa 1958 (rozpr. doktorska na uniwersytecie Angelicum w Rzymie).

23 Por. zwłaszcza J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paryż 1950.

nych tekstów Pisma św., ale najbardziej zasadniczych prawd i tematów, stanowiących rdzeń Objawienia Bożego, spisanego przez natchnionych autorów. Prócz monografii o charakterze mniej lub więcej fragmentarycznym, pojawiają się opracowania bardziej ogólne, noszące już tytuł: teologia biblijna. Są to pierwsze, niedoskonałe jeszcze, próby syntezy doktrynalnej Starego lub Nowego Testamentu.

Zasadnicza trudność jest i tu natury metodycznej. Na jakich zasadach krytycznych i teologicznych należy dokonać doktrynalnej syntezy Biblii? Jaki winien być jej stosunek do teologii dogmatycznej, a zwłaszcza do teologii spekulatywnej, stosującej określony system lub systemy filozoficzne do wyjaśniania prawd objawionych? Odpowiedź na te pytania nie jest łatwa. Inaczej będzie ona brzmiała u protestantów z ich naczelną zasadą *sola Scriptura*, inaczej zaś u egzegety katolickiego, świadomego roli tradycji w rozwoju myśli teologicznej oraz analogii wiary.

By w pełni zrozumieć współczesną problematykę teologii biblijnej, należy cofnąć się o kilka wieków wstecz. Teologia biblijna jest wprawdzie jedną z młodszych gałęzi egzegezy, niemniej jej początki sięgają okresu reformacji. Po odrzuceniu głównych założeń teologicznych, przyjętych podówczas, starali się niektórzy teologowie protestanccy zastąpić teologię dogmatyczną pozytywnym wykładem poszczególnych (przede wszystkim podówczas aktualnych) zagadnień biblijnych. Pierwsze próby podjęto w formie komentarzy, szczególnie do listu do Rzymian [24], dalsze rozszerzały stopniowo swój zakres. Wspólną ich cechą był adogmatyzm, a niekiedy wyraźnie polemiczny stosunek do ortodoksyjnych kierunków teologicznych, opierających swe założenia na autorytatywnym nauczaniu Kościoła. Tak pojęta teologia biblijna ulegała kolejnym przeobrażeniom w miarę powstawania i rozkładu prądów Oświecenia, idealizmu, racjonalizmu i wreszcie historycyzmu. Radykalna opozycja teologii biblijnej do ortodoksji — katolickiej jak i protestanckiej — przetrwała aż do ub. stulecia, a nawet daje się jeszcze odczuć we współczesnych sporach i dyskusjach.

Zarówno geneza jak i ogólna tendencja pierwszych prób teologii biblijnej zaciążyła na stosunku teologii katolickiej do niej. Niemal aż do początków XX wieku zajmowała egzegeza katolicka stanowisko obronne wobec tak pojętej teologii biblijnej, dopatrując się w niej konsekwentnej realizacji zasady *sola Scriptura*. Sprzyjała takiemu ujęciu sprawy powszechnie przyjęta podówczas w egzegezie metoda apologetyczna, przesuwająca na dalszy plan

---

[24] Ph. Melanchton, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses theologicae*, Wittenberga 1521 oraz dalsze wydania 1535 i 1543.

asymilację poważnych już wtedy osiągnięć nauk biblijnych [25]. Powody negatywnego ustosunkowania się teologii spekulatywnej do teologii biblijnej były nie tylko natury doktrynalnej. Były i inne różnice, nie mniej zasadnicze. Struktura wewnętrzna obydwu była zupełnie różna. Teologia spekulatywna opiera się na autentycznych wyjaśnieniach prawd wiary przez Kościół, na danych zaczerpniętych z Pisma św. i Tradycji, ale nadto stara się usystematyzować je w świetle odpowiedniego systemu. Powstały w ten sposób i ogólnie dziś przyjęty schemat teologiczny nie pokrywa się ze schematem i sposobem przedstawienia poszczególnych prawd zawartych w Starym, a zwłaszcza w Nowym Testamencie.

Pierwsze próby syntezy teologicznej nauki biblijnej ze strony katolickiej są organicznie złączone z teologią dogmatyczną. Za główne swe zadanie uważają zebranie i usystematyzowanie pewnych tekstów z Pisma św., celem udowodnienia i obrony tez dogmatycznych. Tak pojęta teologia Starego lub Nowego Testamentu stanowi po prostu biblijną część argumentacji dogmatycznej. Określenie „biblijna" przysługuje jej tylko materialnie, nie posługuje się bowiem ani metodą przyjętą we współczesnych dociekaniach biblijnych, ani nie pyta, czy dane zagadnienie jest rozważane na tej samej płaszczyźnie, czy ma to samo znaczenie teologiczne, co we współczesnej teologii systematycznej. Nadto takie zrozumienie teologii biblijnej, jeżeli nie towarzyszy mu należyty umiar, może pociągnąć za sobą wprowadzenie pewnych zagadnień powstałych później do systematyki biblijnej albo pominięcie tych, które odgrywają w Biblii ważną rolę. Obecnie można spotkać podobne ujęcie teologii biblijnej już tylko w dawniejszych rozprawach i opracowaniach teologicznych.

Niemniej zasadnicza trudność pozostała: w jaki sposób dokonać syntezy biblijnej? Większość „teologii biblijnych" lat trzydziestych i czterdziestych, mimo że wychodziła z założeń egzegetycznych i traktowała o zagadnieniach biblijnych w należytych proporcjach, pozostała wierna tradycyjnemu schematowi teologicznemu, przyjętemu dawniej. Studia ostatnich lat dziesięciu, pchnięte naprzód pozytywnymi wskazaniami encykliki *Divino afflante Spiritu*, zrezygnowały i z tej pozostałości dawniejszej koncepcji teologii biblijnej. Zamiast zamykać przebogatą treść ksiąg biblijnych w ramy pojęć i podziałów spekulatywnych, starają się wychodzić z założeń autorów natchnionych, posługując się ich pojęciami, obrazami, porównaniami itd. Czy jednak taka koncepcja teologii biblijnej nie oznacza niebezpieczeństwa dla jedności teologii?

---

[25] Zwraca na to uwagę A. Bea, *Der heutige Stand der Bibelwissenschaft*, w „Stimmen der Zeit" 153 (1953), s. 101.

Dyskusje lat ostatnich stawiają sobie za cel wypośrodkowanie takiego pojęcia teologii biblijnej — szczególnie Nowego Testamentu — która stałaby się istotnym łącznikiem między egzegezą a teologią spekulatywną. Będzie to teologia biblijna zasadniczo różna od systemów egzegezy niezależnej niektórych odłamów ewangelickich, dla których jest ona zresztą jedyną teologią. Te bowiem, opierając się jeszcze ciągle na założeniach hegeliańskich albo nawet egzystencjalistycznych, pragną przede wszystkim wykazać kolejne fazy rozwoju myśli teologicznej w samych pismach natchnionych. W myśl tych założeń historyczno-krytycznych istotne źródło nauki Nowego Testamentu, nauczanie Jezusa Chrystusa, zarysowuje się bardzo niewyraźnie na tle wiary pierwszej gminy i kerygmatu ewangelicznego. Charakterystycznym przykładem tak zrozumianej metody jest wysoko ceniona w kołach egzegetycznych niezależnych „Teologia Nowego Testamentu" R. Bultmanna, o którego ogólniejszych założeniach była mowa wyżej [26]. Egzegeza katolicka zdaje sobie wprawdzie jasno sprawę z tego, że Nowy Testament odzwierciedla także w pewnej mierze poglądy Kościoła czy poszczególnych gmin, wyciąga jednak z tego spostrzeżenia wniosek zupełnie odmienny. Pierwsze dokumenty natchnione Nowego Testamentu wykazują ścisłą współzależność i wielorakie pokrewieństwo między słowem Bożym a życiem gmin. Wiara gminy i jej kerygmat są żywym echem nauczania samego Mistrza. Chodzi nie o dwie kolejne, niezależne albo sprzeczne fazy, ale o jedno adekwatne źródło prawdy objawionej.

Najbardziej wątpliwym metodycznie punktem teologii biblijnej w sensie krytyki niezależnej jest jej skrajny historycyzm. Poddaje go też w swym obszernym artykule programowym surowej krytyce H. Schlier [27]. Teologia Nowego Testamentu różni się zasadniczo od historii myśli chrześcijańskiej, stanowi bowiem nie tylko inwentarz faktów, ale domaga się i dąży do *intellectus fidei*, do ujęcia samej zasadniczej treści prawd biblijnych. W tym samym sensie pisze wybitny egzegeta francuski C. Spicq: „Przedmiotem tej teologii (tj. biblijnej) nie są ani słowa ani myśli pisarza natchnionego, lecz sama rzeczywistość, której są świadectwami. Przeświadczony o objektywnym charakterze objawienia i jego zasadniczej jedności, teolog bada tajemnice Boże wyrażone w Biblii. Rozróżnia on np. w jakimś zagadnieniu poszczególne elementy, precyzując ich układ i rozwój, uwydatnia różne ich aspekty, pokrewieństwa z innymi tematami, i z pomocą ale ponad wypowiedzi, ale

[26] Trzecie jej wydanie ukazało się w r. 1958, również w Tübingen.

[27] *Der Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, w „Biblische Zeitschrift NF", 1 (1957), s. 6—23.

i ponad nimi, daje wierzącemu możność dotarcia do samego przedmiotu Bożego"[28]. Do tego wzniosłego celu metoda historyczna, podniesiona do roli ostatecznego sprawdzianu nauki biblijnej, nie doprowadzi teologa-biblisty.

Nie znaczy to, że teologia biblijna nie posługuje się metodą historyczną. Niektórzy egzegeci katoliccy nie wahają się nawet stwierdzić, że pierwszorzędnym zadaniem teologii biblijnej jest przedstawić historię Objawienia Bożego[29]. Objawiona prawda nie zawsze została podana ludziom w formie jasnej, pełnej i wyczerpującej. Obserwujemy to, porównując Stare i Nowe Przymierze, obserwujemy także w Nowym Testamencie, gdzie wiele prawd wykazuje wyraźny postęp, rozwój. Teolog biblista wykaże więc, jak rozwijały się poszczególne prawdy od pierwszego objawienia Bożego aż do ostatnich wypowiedzi natchnionych, potencjalnie aż do śmierci ostatniego z Apostołów. Taka właśnie metoda jest dziś ogólnie przyjęta w monografiach z zakresu teologii biblijnej oraz w pierwszych katolickich słownikach do teologii biblijnej[30]. Jakie są granice jej stosowalności i w jaki sposób może dostarczyć wiernym dogłębnego zrozumienia samych prawd Bożych zawartych w Biblii — to jest przedmiotem starannych badań egzegetów katolickich. Jedno jest już pewne, że metoda historyczna nie może rościć sobie praw wyłączności, a zwłaszcza samowystarczalności. Do ustalenia pozostaje jej związek z danymi zaczerpniętymi z tradycji w sensie ścisłym oraz zastosowanie analogii wiary.

Kwestią szeroko dziś dyskutowaną jest punkt wyjścia teologii biblijnej, który ma niemałe znaczenie dla ustalenia jej struktury wewnętrznej. Krytyka niezależna rozpoczyna swoją teologię omówieniem przedmiotu wiary pierwszych gmin chrześcijańskich; bezpośredniemu nauczaniu Chrystusa poświęca natomiast niewiele miejsca. Przyczyny takiego ujęcia są natury metodycznej; mówiliśmy o nich wyżej, zwracała też na nie niejednokrotnie uwagę krytyka katolicka. Wkład wiary pierwszych gmin i kerygmatu apostolskiego nie był i nie mógł być tego rodzaju, by zmieniał zasadnicze nauczanie samego Jezusa Chrystusa. Dlatego też egzegeci katoliccy zgadzają się, że zasadniczym punktem wyjścia teologii biblijnej Nowego Testamentu jest nauka Jezusa Chrystusa. Dyskusji podlega jedynie sposób przedstawienia nie tylko słów i czynów,

[28] *L'evènement de la Théologie Biblique*, w „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 35 (1951), s. 573.

[29] S. Lyonnet, *De peccato et Redemptione (Theologia Biblica Novi Testamenti)*, Rzym 1957, s. 15.

[30] Por. np. poszczególne artykuły w J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959.

ale samego faktu Chrystusa w poszczególnych opracowaniach. Obecnie wydaje się przeważać zdanie, że pierwszym tematem opracowań biblijnych Nowego Testamentu winna być teologiczna analiza synoptyków, zwłaszcza proklamacja Królestwa Bożego. Nie przesądza to naturalnie chronologii poszczególnych tradycji; w *Dziejach Apostolskich* lub listach św. Pawła spotkamy może niejeden ślad starszej *paradosis*. W każdym razie zestawienie tych tradycji jest u synoptyków najbardziej kompletne, a elementy wiążące nie są bynajmniej czymś obcym w stosunku do ustalonych tradycji: są także autentycznym wyrazem tradycji, podanym przez autentycznego, natchnionego jej świadka. Nadto dzisiejszy stan analizy krytyczno-literackiej Nowego Testamentu mimo poważnych osiągnięć nie pozwala jeszcze ustalić, nawet w przybliżeniu, powiązań i chronologii poszczególnych tradycji.

Dużym niewątpliwie osiągnięciem egzegezy katolickiej jest postawienie problemu własnej teologii biblijnej. Wyczerpujące rozwiązanie nasuwających się zagadnień będzie wymagało jeszcze wielu dyskusji, wielu lat pracy i wielu prób. Odnosi się to do teologii Nowego jak i Starego Testamentu, który nasuwa także pewne trudności metodyczne. Pozostaje nadal do rozwiązania problem jedności i jednolitości teologii biblijnej, jej właściwego stosunku do teologii spekulatywnej. Spory i dyskusje przeprowadzone dotąd okazały się i tu konstruktywne: chociaż nie wszystkie problemy rozwiązały, ukazały je w całej rozciągłości.

3

Pisząc o kwestiach spornych Biblii nie podobna pominąć jeszcze jednego zagadnienia, które zdobyło chyba palmę pierwszeństwa co do ilości i intensywności przeprowadzonych dyskusji. Chodzi o słynne rękopisy hebrajskie i aramajskie, znalezione przed kilkunastu laty w grotach Qumran, niedaleko Morza Martwego. Historia znalezienia ich przez pasterza arabskiego, zmienne losy, aż do umieszczenia manuskryptów w dwóch największych muzeach palestyńskich, są zbyt dobrze znane, by o nich wspominać[31]. Pisały o tym cennym znalezisku wszystkie niemal pisma związane w jakikolwiek sposób z myślą religijną, pisały i popularne tygodniki, prasa codzienna, mówiło radio, podawały kroniki. W popular-

[31] W jęz. polskim dokładniejsze dane na ten temat można znaleźć w nr 6 rocznika X (1957) „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego" (praca zbiorowa) oraz w książce E. Dąbrowskiego, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960. Por. także „Znak", 2—3 (1960), s. 164—177, oraz nr 12, s. 1550—1563.

nych publikacjach bardzo często zacierała się różnica między pewnymi wynikami badań a hipotezami i wnioskami komentatorów, tym bardziej że autorami tych wypowiedzi byli przeważnie nie kompetentni naukowcy, ale dziennikarze i publicyści. Ten posmak sensacji miał przede wszystkim pierwszy, wstępny okres badań nad manuskryptami, kiedy nie znano jeszcze dokładnie żadnych tekstów.

Radykalna zmiana nastąpiła dopiero po kolejnych publikacjach tekstu oryginalnego kilku ważniejszych zwojów oraz fragmentów z pierwszych grot. Stanowiły one podstawę do rzeczowych i bardziej krytycznych wypowiedzi, toteż zainteresowały nie tylko biblistów wszystkich kierunków, ale i historyków religii. Nie znaczy to wcale, by publikacje te rozwiązały wszystkie wątpliwości. Wiele trudności wyłoniło się dopiero w związku z dokładniejszymi badaniami nad tekstami, wiele czeka do dziś na definitywne rozwiązanie. Dość, że literatura na temat rękopisów osiągnęła imponującą liczbę kilku tysięcy pozycji, z czego dość pokaźną część stanowią artykuły i monografie naukowe o charakterze kontrowersyjnym [32]. Celem ułatwienia wymiany poglądów naukowych na rękopisy i ich naukę teologiczną powstało nawet specjalne czasopismo o odpowiednio wysokim poziomie naukowym [33].

Niezwykły rozgłos, jaki zdobyły znalezione zwoje, sprawił, że w początkowych badaniach na pierwszy plan wysunęły się dyskusje na temat pochodzenia a nawet autentyczności rękopisów. Sprzyjały temu tajemnicze okoliczności znalezienia manuskryptów i wiele niedomówień w opisach dalszych ich losów. Na ogół uznano starożytne ich pochodzenie, choć nie zabrakło poważnych skądinąd uczonych, uważających dokumenty za falsyfikat lub produkt późniejszych szkół judaistycznych [34]. Inni przypuszczali, że autorami pism był jakiś odłam judaistyczny o tendencjach rygorystycznych lub chrześcijanie żydujący (ewent. ebionici).

Punktem zwrotnym w dyskusjach nad autentycznością manuskryptów okazały się wykopaliska, przeprowadzone w pobliskich ruinach, odsłaniając zabudowania, według wszelkiego prawdopo-

[32] Wykładnikiem zainteresowania tymi artykułami są specjalne wydania zbiorowe ważniejszych artykułów, np. K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, London 1958 (14 artykułów, z czego większość opublikowana w różnych czasopismach).

[33] „Revue de Qumran", wyd. Letouzey et Ané, Paryż 1958 nn. Dotychczas ukazały się dwa tomy (8 zeszytów). Pismo to skupia artykuły uczonych qumranistów bez względu na wyznanie.

[34] Takie stanowisko zajmuje przede wszystkim S. Zeitlin w swych artykułach publikowanych na łamach „The Jewish Quarterly Review" (Philadelphia).

dobieństwa siedzibę społeczności, do której należały zwoje. W swoim ostatnim artykule na ten temat dominikanin francuski, O. R. de Vaux, wykazał słuszność tego przypuszczenia, wykazując nadto że chodzi tu o społeczność esseńską[35]. Zdanie to podziela również wybitny polski znawca qumranistyki, ks. T. Milik[36] wraz z większością kompetentnych uczonych.

Dyskusja na temat esseńskiego charakteru zwojów bynajmniej nie ustała. Pod koniec roku 1958 wydał znany już na terenie qumranistyki ze swych radykalnych poglądów, H. E. del Medico, książkę pt. *Le mythe des Esséniens* (Paryż), w której usiłował dowieść, że Esseńczycy nigdy nie istnieli, lecz są produktem fantazji autorów starożytnych i ich bezkrytycznych komentatorów[37]. Wywody del Medico spotkały się ze zdecydowanie negatywną krytyką uczonych[38]. Tylko nieliczni badacze, jak np. J. L. Teicher zaaprobowali je i zapowiedzieli podjęcie dyskusji, w przeświadczeniu, że Józef Flawiusz przypisał Esseńczykom to, co słyszał o chrześcijanach. Inni uczeni wahający się jeszcze utożsamić społeczność qumrańską z Esseńczykami, uznają zasadnicze podobieństwo między nimi. Podstawą ich wątpliwości są pewne dość charakterystyczne różnice, wynikające z porównania skąpych zresztą źródeł starożytnych o Esseńczykach[39], lub nawet wątpliwości co do ich wiarygodności. Mieszkańcy Qumran byliby więc pewnym odłamem mniej lub więcej ściśle związanym z Esseńczykami, od których mogli zapożyczyć niektóre wierzenia lub zwyczaje[40].

Z zagadnieniem tożsamości mieszkańców Qumran wiąże się ściśle data powstania manuskryptów. Początkowo podawano bardzo różne daty od V w. przed Chr. aż do wczesnego średniowiecza. I tu archeologia przyszła z pomocą komentatorom, ustalając datę stałego (choć z pewnymi przerwami) zamieszkania osady w Qumran na okres między II wiekiem a r. 68 po nar. Chrystusa. Badania paleograficzne oraz słynna analiza C_{14} potwierdziły te wyniki, ale wykazały, że manuskrypty pochodzą częściowo z różnych okresów

[35] *Les manuscrits de Qumran et l'archéologie*, w „Revue Biblique", 66 (1959), s. 87—110.

[36] *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paryż 1957 s. 47 n. oraz wywiad przeprowadzony dla „Znaku", 12 (1960), s. 1552.

[37] Por. także tezy jego poprzedniej publikacji *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paryż 1957.

[38] Por. *postscriptum* w cyt. wyżej (uw. 45) art. O. de Vaux, s. 108—110

[39] Różnice te przedstawia przesadnie M. H. Gottstein jako „elementy antyesseńskie" w „Vetus Testamentum", 4 (1954), s. 141—147.

[40] Niektórzy uczeni proponują dla Zrzeszenia qumrańskiego bardziej neutralną nazwę (niż „Esseńczycy"), mianowicie „Sadokici", która ma pewne uzasadnienie w samych zwojach.

istnienia Zgromadzenia. W tej chwili ustalenie absolutnej daty rękopisów nie jest możliwe; dokładność, jaką gwarantuje aplikacja wszystkich metod łącznie, waha się w granicach 25—50 lat.

Wiele miejsca poświęcono w publikacjach na temat zwojów genezie Zgromadzenia qumrańskiego oraz najwybitniejszej jego postaci, Mistrzowi Sprawiedliwości. Rozbieżności proponowanych rozwiązań są tu raczej jeszcze większe, ponieważ rękopisy nie obfitują w dane chronologiczne. Żadna z kilkunastu postaci historycznych, w których upatrywano Mistrza Sprawiedliwości, nie została zaakceptowana przez większość uczonych. Identyfikacja tej tajemniczej postaci jest nadal problemem otwartym. Niewiele więcej można powiedzieć o jego antagoniście, zwanym w zwojach Kapłanem Nieprawości. Wydaje się, że był nim jeden z przedstawicieli linii hasmonejskiej, może Jonatan, następca Judy Machabeusza. Zresztą identyfikacja historyczna obydwu postaci jest współzależna, a nadto związana z wyjaśnieniem innych, niejasnych jeszcze określeń (np. tzw. *Kittim*, wyjaśnianych zwykle — dość problematycznie — jako Rzymian).

Niepodobna omówić tu wszystkich ważniejszych problemów spornych, bo nasuwa je każdy niemal manuskrypt. Dość, że obecne stadium badań, mimo że jeszcze pełne hipotez i trudności, stanowi mniej sprzyjające warunki dla teorii fantastycznych, niż z początku.

Manuskrypty zachowały się tylko częściowo dość dobrze; w niektórych miejscach tekst uległ uszkodzeniom albo całkowitemu zniszczeniu. Uzupełnienie miejsc brakujących jest pracą niełatwą i nie zawsze daje pewność. Niemniej trudne jest oznaczenie należytego sensu zdań i wyrazów niekompletnych. Pokazała to dobitnie długotrwała dyskusja, jaka wywiązała się między radykalnym uczonym niezależnym, A. Dupont-Sommerem (za którym poszedł później w zasadzie znany publicysta J. M. Allegro), a innymi qumranistami, z ekipą wydawców manuskryptów na czele. Trudno wprawdzie odmówić Dupont-Sommerowi kompetencji i erudycji w jego artykułach na temat zwojów, zwłaszcza w dziedzinie filologii semickiej. O wiele mniej szczęśliwe okazały się jego uzupełnienia brakujących tekstów, określane przez krytykę często jako dowolne. Zupełnie błędne są natomiast spekulacje, jakie snuje ów uczony na temat nauki Zgromadzenia i stosunku jej do chrześcijaństwa. Mówiąc czysto schematycznie, uzależnił Dupont-Sommer genezę chrześcijaństwa, a nawet postać samego Jezusa Chrystusa, od Zgromadzenia i Mistrza Sprawiedliwości, w oparciu o pewne teksty, zresztą niekompletne, i, jak się okazało, błędnie odtworzone i wyjaśnione. Krytyka — i to nie tylko katolicka — dopatruje się genezy takiego poglądu w dwóch zasadniczych czynnikach: w atmo-

sferze sensacji, jaka otaczała od początku zwoje, i w założeniach religioznawczych autora. Wielki rozgłos, jaki zyskały tezy Dupont-Sommera i Allegro, należy przypisać nie tyle sile dowodowej argumentacji, ile jej niezwykłości, radykalizmowi i popularyzującej sugestywności. Interpretacja Dupont-Sommera spotkała się z negatywnym przyjęciem u większości badaczy, bez względu na ich przynależność wyznaniową; niewielu też zwolenników zyskała w formie nieco złagodzonej.

Najwięcej pozycji kontrowersyjnych qumranistyki dotyczy znaczenia rękopisów dla studium Nowego Testamentu i ich wzajemnego stosunku. Reprezentują one całą gamę poglądów od zasadniczego wpływu na teologię i strukturę wczesnego Kościoła do absolutnej negacji jakiegokolwiek wpływu. Rzecz znamienna, w miarę ukazywania się prac krytycznych na temat zagadnień szczegółowych (posiłki rytualne, organizacja hierarchiczna Zgromadzenia, praktyki pokutne itd.), ocena wpływu zwyczajów Zrzeszenia na społeczność chrześcijańską stawała się coraz oględniejsza. Choć dziś nie brak śmiałych supozycji i hipotez, przeważa jednak mniemanie, iż podobieństwa nie dotyczą struktury wewnętrznej Kościoła ani zasadniczych punktów nauki Jezusa Chrystusa i Apostołów. Pewne niezaprzeczalne podobieństwa odnoszą się raczej do praktyk i szczegółów organizacyjnych Zrzeszenia. Bardzo trudno rozstrzygnąć, czy chodziło o wpływ bezpośredni, czy też tylko pośredni. Obydwie społeczności żyły i rozwijały się na tym samym gruncie starotestamentalnym i tu należy się doszukiwać właściwego znaczenia odnalezionych manuskryptów. Pozwalają one mianowicie poznać dokładniej niż dotąd, na podstawie autentycznych dokumentów, atmosferę doktrynalna i religijną judaizmu (wprawdzie nie ortodoksyjnego) na progu ery chrześcijańskiej. Poza monografiami badającymi to zagadnienie globalnie, mnożą się rozprawy poświęcone poszczególnym pismom Nowego Testamentu: szczególną uwagę zwrócono na pokrewieństwa istniejące między zwojami a czwartą Ewangelią, Dziejami Apostolskimi, Listami św. Pawła, a nawet Apokalipsą. Ożywiona dyskusja toczy się także wokół postaci św. Jana Chrzciciela: czy i w jakim sensie był spokrewniony ze Zrzeszeniem. Mimo znacznych podobieństw w nauce i czynach, trudno wykazać, jakie konkretne więzy łączyły go ze Zgromadzeniem z Qumran. Hipoteza dopatrująca się w św. Janie członka Zgromadzenia jest oparta na przypuszczeniach.

Chociaż daleko jeszcze do uzgodnienia poglądów na wiele zagadnień szczegółowych, pojawiają się wśród ostatnich publikacji pierwsze zwiastuny syntezy. Jeszcze w r. 1958 wydano katalog wyrazów występujących w opublikowanych podówczas manu-

skryptach[41], dalej kompletną niemal bibliografię[42], uzupełnianą systematycznie na łamach „Revue de Qumran", niedawno ukazała się konkordancja do tekstów qumrańskich[43], a w niedługim czasie ma wyjść spod prasy drukarskiej specjalny słownik qumrański[44]. Dalszymi owocami przeprowadzonych konstruktywnie dyskusji są pierwsze próby z zakresu teologii tekstów Zrzeszenia. Są one siłą rzeczy — i pozostaną — fragmentaryczne przez dłuższy czas, aż do wydania wszystkich tekstów. Można śmiało stwierdzić, że dotychczasowe szkice syntetyczne są o wiele bardziej umiarkowane niż równoległe publikacje historyczno-krytyczne. Wykazały one, że podstawowe założenia doktrynalne Zrzeszenia zbiegają się z założeniami współczesnego judaizmu, ale niektóre punkty zostały rozwinięte w sposób zupełnie oryginalny.

Charakterystyczną cechą zwojów (przynajmniej niektórych, innych w mniejszym stopniu) jest ich tendencja intelektualistyczna, albo jak inni wolą — gnostycka, oraz wyraźne elementy dualistyczne. Nie dadzą się one dostatecznie wyjaśnić na podstawie znanych nam prądów Judaizmu. Stąd toczy się od początku badań nad manuskryptami spór na temat ewentualnych wpływów obcych na naukę teologiczną Zrzeszenia. Proponowano wpływy irańskie, hellenistyczne, pitagorejskie; jak dotychczas, nie zdołano jednak pokazać drogi, na jakiej Zrzeszenie mogłoby przejąć te idee. Odżyło też pokrewne zagadnienie gnozy, uważanej dotąd za prąd rozwijający się w związku z nauką chrześcijańską. Do dziś toczy się dyskusja, czy dokumenty z Qumran są świadectwem gnozy przedchrześcijańskiej oraz czy w ogóle można mówić w nich o gnozie. Najbardziej kompetentni uczeni zachowują tu wielki umiar, zaprzeczając całkowicie istnieniu elementów gnostyckich w zwojach, mówiąc o tzw. pregnozie, czyli pierwszym zwiastunie gnozy, albo też przedstawiając gnostycyzm jako kierunek zupełnie pogański, nie związany istotnie ani z judaizmem, ani z chrześcijaństwem. Badania te są dopiero w początkach, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę możliwość uzyskania nowych elementów z odkrytych niemal równolegle (lecz późniejszych) rękopisów gnostyckich w Egipcie. Odbywają się one w dwóch zasadniczych kierunkach. Przede wszystkim zostały poddane analizie źródła starsze od dokumentów qumrańskich lub współczesne im. Nie zaniedbano jednak i niektórych kierunków lub ugrupowań późniejszych, w których

---

[41] K. G. Kuhn, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch*, Göttingen 1958.

[42] Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, Berlin 1957.

[43] K. G. Kuhn, *Concordance to the Qumran Texts*, Göttingen 1960.

[44] K. G. Kuhn, *Dictionary of the Qumran Texts*, w przygotowaniu.

qumraniści doszukują się dalszego rozwoju tych właśnie intelektualistycznych elementów qumrańskich: hermetyzmu, Zerwanitów, a nawet Karaitów.

*

Powyższy — bardzo zresztą fragmentaryczny — przegląd miał za zadanie obiektywnie przedstawić zagadnienia dyskutowane we współczesnej egzegezie naukowej. Przytoczone rozwiązania są zaledwie próbami wypośrodkowania właściwego ujęcia. Byłoby też niewybaczalnym błędem poczytywać je za pewniki albo za rozwiązania definitywne. Dyskusje egzegetów katolickich obracały się w ramach prawd określonych już wyraźnie przez Urząd Nauczycielski Kościoła, zwłaszcza jeśli chodziło o natchnienie biblijne. Dotyczyły one zagadnień szczegółowych, których rozwiązanie pozostawia Kościół dociekaniom naukowym swych egzegetów, a nawet zachęca ich do tego w encyklikach biblijnych. Dyskusje uczonych biblistów biorą zawsze pod uwagę analogię wiary, ten nader cenny drogowskaz właściwego sensu każdej wypowiedzi objawionej. Brak a raczej świadoma negacja analogii wiary przez egzegetów akatolickich, prowadzi ich niejednokrotnie na bezdroża subiektywizmu, jak to widzieliśmy w założeniach R. Bultmanna. Przegląd najważniejszych prób podejmowanych przez egzegezę protestancką pozwoli nam ocenić perspektywy ruchu ekumenicznego przynajmniej od strony nauk biblijnych. Jaką rolę odegrają w nim faktycznie, pokaże przyszłość.

Ks. Lech Stachowiak

LUDWIK STEFANIAK CM

NOWY TESTAMENT
W ŚWIETLE BADAŃ WSPÓŁCZESNEJ PALEOGRAFII I ARCHEOLOGII

Na czołową postać Ewangelii — Jezusa Chrystusa — spoglądać możemy z różnego punktu widzenia, np. historycznego, egzegetycznego, apologetycznego, teologicznego, ascetycznego itd. Zależnie od sposobu podejścia stosujemy w każdym wypadku różną obowiązującą metodę badania. Biorąc pod uwagę mentalność większości współczesnych ludzi o nastawieniu techniczno-eksperymentalnym pozwoliłem sobie na temat nieco paradoksalny: czym jest Nowy Testament oraz kim jest Chrystus w świetle badań współczesnej paleografii i archeologii?

Zasadniczym powodem, który skłonił mnie do naświetlenia ksiąg Nowego Testamentu oraz postaci Chrystusa z odmiennego niż tradycyjny punkt widzenia, stały się artykuły i publikacje o charakterze dziś już na pewno pseudonaukowym, ale niejednokrotnie ubrane subtelnie nawet w szatę naukowości, a zmierzające do wskrzeszenia teorii, hipotez czy przypuszczeń, głoszących, że Jezus Chrystus Bogiem nie jest, że Bogiem się nie mienił, że świadomości bóstwa nie posiadał, a jeśli posiadał, to błądził, lub też że Jezus Chrystus jest postacią mityczną, a wszelkie opowiadania ewangeliczne owiane są legendą itd. I kiedy rozumowi ludzkiemu wydawało się, że tuż, tuż osiągnie potwierdzenie tego wszystkiego, wykazując równocześnie rzekomą niedorzeczność nauczania Kościoła na przestrzeni wieków, dociekliwość ta doznała nagle na drodze swych, wydawać by się mogło, triumfów pewnego rodzaju „wstrząsu". Ten wstrząs dokonał się w momencie, kiedy to w 1947 r. analfabeta, piętnastoletni pasterz beduiński narzucił orientalistom, archeologom, filologom, paleografom, biblistom, papirologom, historykom starożytności i teologom pasjonującą problematykę w postaci manuskryptów znad Morza Martwego.

Biorąc pod uwagę fakt nastawienia technicznego dzisiejszego człowieka i jego dotychczasowej rezerwy czy obojętności wobec

przesłanek i wniosków teologicznych, spróbujmy do niego przemówić na temat Nowego Testamentu i postaci Jezusa Chrystusa przez pryzmat cyfry, łopaty archeologa i odkryć w postaci słynnych zwojów qumrańskich oraz opublikowanych papirusów ostatnich dni.

I. QUMRAN — SENSACJĄ ARCHEOLOGII XX STULECIA

Wiadomo, że na pierwszy ślad słynnych już dziś w całym świecie naukowym manuskryptów Pustyni Judzkiej natrafił przypadkowo piętnastoletni pasterz beduiński z pokolenia Taamire, nazwiskiem Muhammad-adh-Dhib, który szukał zabłąkanej owcy. Zdarzenie to miało miejsce prawdopodobnie na przełomie lutego i marca 1947 r., gdyż w kwietniu tegoż roku wiadomość ta dotarła do arcybiskupa syryjskiego, Atanazego Samuela.

Pierwszym, który docenił bezcenną wartość nabytych przez wspomnianego arcybiskupa zwojów, był znakomity holenderski biblista katolicki, J. P. M. van der Ploeg, przebywający podówczas jako gość profesora arabistyki, A. S. Marmadji'ego w dominikańskiej École Biblique et Archéologique w Jerozolimie. Van der Ploeg orzekł, że największy z przedstawionych mu zwojów zawiera tekst księgi Izajasza proroka.

Szkicując ten krótki rys historyczny na pierwszym miejscu nakreślić należy zasadniczą topografię prac wykopaliskowych. Prace te obejmują obszar: a — Wadi Qumran; b — Wadi Murabba'at; c — Khirbet Mird i d — Khirbet Qumran. Na terenie trzech pierwszych miejscowości napotkano na 11 grot, kryjących w sobie niezmiernie dużo materiału archeologicznego oraz dokumenty sięgające VII w. przed Chr. Khirbet-Qumran to stare ruiny, które w latach 1951—1956 były przedmiotem badań archeologiczych pięciu ekspedycji naukowych.

Wszystkie znalezione dotychczas na Pustyni Judzkiej manuskrypty podzielić można na kilka następujących grup:

1 — teksty hebrajskie, aramajskie i greckie ksiąg kanonicznych Starego Testamentu;

2 — teksty hebrajskie i aramajskie ksiąg kanonicznych znanych dotąd jedynie z przekładów greckich;

3 — fragmenty greckich i syro-palestyńskich przekładów hebrajskich ksiąg Starego Testamentu;

4 — teksty hebrajskie, aramajskie i greckie starotestamentalnych pism apokryficznych;

5 — teksty hebrajskie i aramajskie pism apokryficznych, znanych dotąd jedynie z przekładów;

6 — teksty greckie i syro-palestyńskie ksiąg Nowego Testamentu;

7 — nowe, całkowicie dotąd nieznane pisma apokryficzne.

Po przystąpieniu do rozwinięcia i odczytania treści odkrytych zwojów przez wybitnych archeologów, papirologów, orientalistów i znawców paleografii tej miary, co M. Burrows, J. C. Trever, E. L. Sukenik, J. Licht, D. Barthélemy, J. T. Milik, Y. Yadin, N. Avigad i innych, okazało się, że dostarczone przez beduinów w 1947 r. manuskrypty z okolic Wadi Qumran (1 Q) zawierają dokumenty biblijne: a — Księgę Izajasza w hebrajskim tekście pełnym, zamieszczoną na pasmach skóry długości 7,20 m i szerokości 30 cm w 54 szpaltach; b — Księgę Izajasza w hebrajskim tekście niepełnym (rr. 38—66) oraz fragmenty z rozdziałów 10, 13, 19—30 i 35—40; c — tekst dwu rozdziałów księgi Habakuka; d — fragmenty rękopisów Starego Testamentu, jak również dokumenty pozabiblijne: a — Komentarz do wspomnianych dwu rozdziałów księgi Habakuka; b — apokryf pt. „Wojna synów światłości z synami ciemności"; c — zbiór psalmów, czyli hymnów dziękczynnych tzw. Hodajoth; d — Księgę Reguły, nazwaną przez uczonych amerykańskich *Sectarian Document* („Dokumentem Sekty"), albo *Covenant Scroll* („Księgą Przymierza"), a potem przez wydawców określoną jako *The Manual of Discipline;* e — niedawno, bo dopiero w 1956 r. rozwinięty i częściowo odczytany apokryf aramajski *A Genesis Apocryphon,* stanowiący komentarz do tekstu księgi Rodzaju (5, 28 — 15, 4). Publikacją wspomnianego apokryfu aramajskiego zajęli się uczeni Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, N. Avigad i Y. Yadin.

Gdy chodzi o aktualny stan publikacji tekstów qumrańskich, to przedstawia się on następująco: niedawno temu ukazał się w Oxford University Press tom II z serii *Discoveries in the Judaean Desert,* który przygotowali P. Benoit, J. T. Milik i R. De Vaux. Tom ten zawiera teksty znalezione w grotach Wadi Murabba'at. Zaznaczyć przy tym należy, że manuskrypty grot Wadi Murabba'at zasadniczo nie posiadają związku rzeczowego ze zwojami z Qumran. Najcenniejszym klejnotem wśród rękopisów Wadi Murabba'at są dwa listy Szymona Bar Kochby, przywódcy drugiego powstania żydowskiego (132—135 po Chr.). List pierwszy skierowany do Yešua'ben Galgula jest, zdaniem Ks. J. T. Milika, pisany ręką samego Szymona Bar Kochby[1], a drugi, aczkolwiek nie zawiera podpisu, to jednak

[1] J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert,* t. II: *Les Grottes de Murabba'at,* Oxford 1961, s. 159—161.

w oparciu o treść przypuszcza się, że pochodzi także z kancelarii Bar Kochby [2].

Materiał tzw. „Małych Grot" (tj. II, III, V—X) znajduje się obecnie w druku w Oxford University Press jako tom trzeci serii *Discoveries in the Judaean Desert*, a autorami tego tomu są znani qumraniści, A. Baillet, J. T. Milik, R. De Vaux. Ks. Milik publikuje w tomie tym fragmenty groty V, które ongiś sam wydobywał z ziemi. Wspomniane fragmenty zawierają bardzo ciekawe i obszerne opisy Nowej Jerozolimy w języku aramajskim. Nadto w tomie tym daje ks. J. T. Milik transkrypcję, tekst i przekład tzw. „Zwoju miedzianego" znalezionego w grocie III, który zawiera „Katalog skarbów ukrytych", czyli opis folkloru Palestyny. W międzyczasie, niezależnie od przygotowanego rękopisu ks. Milika, J. M. Allegro opublikował najpierw fragmenty „Zwoju miedzianego" na łamach pisma „Journal of Biblical Literature" 75 (1956) 174—187, a ostatnio wydał Allegro całość pt. *The Treasure of the Copper Scroll*, USA, 1960. We wrześniu 1960 r. dał jednak także ks. J. T. Milik przekład i komentarz wzmiankowego zwoju miedzianego na łamach „Annual of the Department of Antiquities of Jordan" (Vols IV and V, Jerusalem — Old City 1960). Pod koniec 1960 r. F. Cross, P. Skehan i J. T. Milik przygotowali do druku pierwszy tom tekstów groty IV, zbiór najcenniejszy i najbogatszy z dotąd znalezionych dokumentów qumrańskich. Znajdują się w nim m. in. fragmenty z Pentateuchu, filakterie oraz fragmenty targumu do księgi Leviticus.

Publikacja pozostałych tekstów qumrańskich obejmie jeszcze około 6 do 7 tomów serii *Discoveries in the Judaean Desert.*

Osiągnięcia dotychczasowych prac są wprost zdumiewające i wyrażają się w postaci ponad 400 manuskryptów, w tym jednak tylko kilkanaście zachowanych w całości, oraz cennych materiałów archeologicznych.

Gdy chodzi o datację wspomnianych manuskryptów, przeprowadzoną w oparciu o kryteria archeologiczne, paleograficzne, historyczne oraz literackie, to uczeni niemal jednomyślnie przyjmują ogólnie granicę lat 167 przed Chr. do 233 po Chr., twierdząc równocześnie, że niektóre z manuskryptów zawierają tekst o wiele starszy. Zwłaszcza F. Cross oraz ks. J. T. Milik zasłynęli jako doskonali znawcy paleografii hebrajskiej określając czas pochodzenia poszczególnych rękopisów z dokładnością do około 50 lat. W ten sposób paleografia hebrajska weszła na nową, dotąd nieznaną drogę

---

[2] J. T. Milik, dz. cyt., s. 161—163.

rozwojową, stając na równi z paleografią greckich papirusów. Tego rodzaju sytuacja stwarza liczne możliwości, przy równoczesnym zachowaniu wszelkich środków ostrożności, bliższego określania czasu powstania także i innych rękopisów. Np. znany nam apokryf p. n. „Księga Jubileuszy", którego liczne fragmenty znaleziono również w grotach, powstał, co wiemy dzięki współczesnym osiągnięciom paleografii hebrajskiej, najprawdopodobniej przed rokiem setnym przed Chr.[3].

Dzisiejsze osiągnięcia paleografii hebrajskiej dotyczące możliwości datacji poszczególnych rękopisów ułatwiają nam również bliższe poznanie tak historii powstania, jak i etapów rozwojowych Społeczności z Qumran.

Dzisiaj większość qumranistów jest zdania, że relacje historyka żydowskiego, Józefa Flawiusza, oraż pisarza rzymskiego Pliniusza Starszego, dotyczące Esseńczyków, odnieść należy również do Społeczności z Qumran[4]. Za tego rodzaju identyfikacją przemawia kombinacja danych literackich Józefa Flawiusza, Filona oraz manuskryptów z Qumran i danych archeologicznych, obok których nie bez znaczenia są także relacje J. Pliniusza w jego *Naturalis Historia.*

Dane Filona (*Quod omnis probus liber sit*, Cap. 12—13), Józefa Flawiusza (*Bell. Jud.* II, 119—161; *Ant. Jud.* XVIII, 18—22; XIII, 172; XV, 371 nn.) i Pliniusza (*Nat. Hist.* V, 17) zasługują tu na szczególne podkreślenie. Zdaniem Filona (*Q O PL* XII) i Józefa Flawiusza (*Bell. Jud.* II, 8, 4) w owych czasach członkowie tego religijnego zrzeszenia (tj. Esseńczycy) znajdowali się na terenie całej Palestyny. Relacje te znajdują dzisiaj potwierdzenie również w dokumentacji qumrańskiej.

I tak np. w 1 QS VI, 2 mamy wzmiankę, że znajdowali się „...we wszystkich swoich siedzibach", a w *CD-A* XII, 19, że byli „...miesz-

---

[3] Por. L. Stefaniak, *Chrystus w świetle badań współczesnej epigrafiki, paleografii i archeologii*, art. w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 12 (1959), s. 230—245: tegoż, *De Novo Testamento ut Christianismi Basi Historica*, art. w: „Divus Thomas" 61 (1958), s. 114—130; H. Strąkowski, *Manuskrypty z Qumran a Chrześcijaństwo*, Lublin 1958, s. 10 nn.; K. G. Kuhn, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften*. 43. *Zum heutigen Stand der Qumranforschung*, art. w: „Theol. Literaturzeitung" 85 (1960), s. 654; W. Tyloch, *Księga Izajasza z Qumran*, art. w: „Ruch Biblijny i Liturg". 10 (1957), s. 382 n.

[4] Por. J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer. Erste deutsche Gesamtübertragung*, t. I. München-Basel 1960, s. 11 n.; J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, s. 47 n. M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls. New Scrolls and New Interpretations*. New York 1958, s. 219.

kańcami miast Izraela". W oparciu o teksty qumrańskie dowiadujemy się dalej, że poszczególne gminy Społeczności składały się najmniej z 10 osób (1 QS VI, 3; CD-A XIII, 1), na czele których stał zawsze jeden *„mebaqqer"* (CD-A XIII, 7; 1 QS VI, 12, 20), tj. inspektor, który przez Filona (*Q O PL* XII) i Józefa Flawiusza (*Bell. Jud.* II, 8, 6) określany jest mianem *„episkopos"* i którego najwyraźniej odróżnić należy od kapłana, który w Społeczności stanowił instancję prawną (*CD-A* XIII, 3 n.; 5 n.).

Na potwierdzenie naszej tezy możemy dzisiaj przytoczyć jeszcze jeden argument natury historyczno-geograficznej, którego dostarczyły nam dwie ekspedycje archeologiczne, podjęte przez uczonych Izraela w dniach 23. 3. — 7. 4. 1960 r. oraz w marcu 1961 r. w okolice południowej części Morza Martwego, ʿEin-Gedi — Masada. Owocem pierwszej wyprawy było znalezienie m. in. 15 listów z okresu powstania Bar Kochby, a drugiej 50—60 papirusów, których treścią są przepisy ówczesnego ustawodawstwa oraz przepisy administracyjne z czasów Bar Kochby i fragmenty biblijne, jak np. r. 20 Księgi Liczb [5]. I o ile znalezione w Wadi Murabba'at dwa listy Szymona Bar Kochby uczeni określili tylko jako pochodzące z bliżej nieznanego nam źródła, *from an unknown source*, o tyle dzisiaj jesteśmy już w stanie określić faktyczne miejsce ich pochodzenia, mianowicie według wszelkiego prawdopodobieństwa znalezione one zostały przez Beduinów w grocie Nahal Tse'elim, na północ od Masady, tj. na terytorium dzisiejszego państwa Izrael. Wspomniane ekspedycje archeologiczne uczonych Izraela dostarczyły nam dalszych cennych szczegółów, a mianowicie 1 — potwierdziły nader charakterystyczny szczegół relacji Pliniusza, że miejscowość ʿEin-Gedi była „...w posiadaniu Esseńczyków" (*Nat. Hist.* V, 15) oraz Dio Chryzostoma, że główne osiedle Esseńczyków położone było w pobliżu Morza Martwego „...w sercu Palestyny, niedaleko Sodomy" [6]. 2 — Znalezione w marcu br. rękopisy w grocie, nazwanej przez prof. Y. Yadina „Grotą Listów" *(Cave of Letters)* wykazały, że ʿEin-Gedi stanowiło podówczas centrum administracyjne Esseńczyków [7].

Wyżej przytoczone racje oraz fakt substancjalnej zgodności poszczególnych relacji niedwuznacznie wskazują na tożsamość Spo-

---

[5] Por. Y. Yadin, *Bar Kochba Letters. The Judaean Desert Expedition*, art. w: „The Jerusalem Post" (z dnia 31. 05. 1960 r.), s. 5 n.; J. Aviram, *Judaean Desert*, art. w: „Israel Exploration Journal" 10 (1960), s. 125 n.; por. także *The Israel Digest*, Jerusalem, Vol. 3 (29. 04. 1960), s. 6; C. Cohen, *Real Estate Deals Circa 135 C. E. Cave Papyri Are Contracts*, art. w: „The Jerusalem Post" (24. 04. 1961), s. 4.

[6] Por. L. Stefaniak, *Kim byli członkowie Sekty z Qumran?*, art. w: „Ruch Biblijny i Liturg." 14 (1961), s. 129—133.

[7] C. Cohen, art. cyt., s 4.

łeczności qumrańskiej z Esseńczykami. Zaś pozostające drobne różnice między relacjami Filona i Józefa Flawiusza a danymi dokumentacji qumrańskiej dadzą się wytłumaczyć z jednej strony hellenistycznym sposobem myślenia piszącego, czego dowodem jest m. in. metoda alegoryczna pisania (zwłaszcza u Filona), albo względem na czytelnika hellenistę (jak to ma miejsce u Józefa Flawiusza), a z drugiej strony zwykłymi przypadkowymi niedomówieniami względnie błędami pisarskimi. Po wtóre — jak słusznie zauważa qumranista heidelberski, K. G. Kuhn — pisarze starożytni znali sektę Esseńczyków jedynie z okresu jej końcowego rozwoju, tj. ostatniego pięćdziesięciolecia jej istnienia, podczas gdy większość manuskryptów Pustyni Judzkiej napisana została o wiele wcześniej [8].

Po tych kilku krótkich, lecz niezbędnych dla całości zagadnienia uwagach przechodzimy do istoty postawionego przez nas zagadnienia: czym jest Nowym Testament i kim jest Chrystus w świetle dokumentacji qumrańskiej, rzekomo zmuszającej nas — zdaniem niektórych autorów — do rewizji naszych dotychczasowych poglądów na genezę chrystianizmu. Na tym miejscu celowo pomijamy inne, równie ważne zagadnienia, ograniczając się li tylko do autentyczności przekazów ewangelijnych oraz osoby i założeń etyczno-doktrynalnych Jezusa Chrystusa.

Istniejące w manuskryptach Pustyni Judzkiej niewątpliwe podobieństwa skłoniły niektórych autorów do wysunięcia pochopnego wniosku o przedchrześcijańskim Jezusie, przy czym postępowanie Jezusa Chrystusa przekazane nam przez Ewangelie miałoby być tylko naśladowaniem i zapożyczeniem tego, co przedtem czynił i nauczał „Nauczyciel Sprawiedliwości" wraz ze swą społecznością, o czym mowa w dokumentach z Qumran. Otóż pytaniem zasadniczym, które najczęściej stawia się w związku z odkryciem zwojów znad Morza Martwego, jest: jaki wpływ wywarły one na jedyną w swoim rodzaju postać Jezusa Chrystusa? Na pytanie to odpowiadają teologowie, że ta „jedyność postaci" kryje się nie w nauce, jaką głosił Jezus Chrystus, ale w Jego dziele zbawczym. Prawdą jest, że przede wszystkim, ale czy tylko? W związku z tym należy przeprowadzić analizę porównawczą między nauką Nowego Testamentu, dotyczącą dzieła odkupienia, a poglądami Esseńczyków z Qumran, do których należały odkryte manuskrypty. W zagadnieniu tym zwrócić należy uwagę przede wszystkim na dwa najbardziej charakterystyczne punkty porównawcze, a mianowicie: a — poglądy eschatologiczne społeczności qumrań-

---

[8] Art. cyt., s. 654.

skiej oraz b — jej wiarę w historycznego założyciela społeczności, nazwanego w tekstach „Nauczycielem Sprawiedliwości” [9].

Spośród opublikowanych manuskryptów szczególną wymowę dla omawianego zagadnienia posiadają zwoje z tekstem księgi Izajasza proroka (1 QIs a, 1 QIs b, 4 QpIz^{b}). Nie bez podstaw nazwano proroka Izajasza „Ewangelistą Starego Testamentu”, a księgę proroka określono jako owianą duchem Ewangelii. Nazwy te są całkiem usprawiedliwione przepowiedniami mesjańskimi dotyczącymi Ojcostwa Boga Ojca oraz Dziewicy Matki. Niemal cały Nowy Testament jest nawiązywaniem właśnie do księgi proroka Izajasza, a spośród 249 cytatów Starego Testamentu w Nowym aż 64 odwołują się do księgi tego Ewangelisty starotestamentalnego. Fakt, że tekst opublikowanych zwojów qumrańskich jest niemal identyczny z przekazanym nam przez Kościół tekstem Biblii, poza drobnymi odchyleniami gramatycznymi i leksykograficznymi, każe uznać swoistą i nieoczekiwaną z punktu widzenia naukowego wierność tradycji przekazującej rękopisy.

Popularność Izajasza w świetle dokumentów qumrańskich rzuca nam ciekawe światło na początek publicznej działalności Rabbiego z Nazaretu. Oto jak nam to opisuje pierwszy historyk chrystianizmu, Łukasz Ewangelista: *I poszedł do Nazaret, gdzie był się wychował. Według zwyczaju swego wstąpił w szabat do synagogi i powstał, aby czytać. I podano mu księgę proroka Izajasza. A gdy rozwinął zwój, napotkał na miejsce, gdzie napisano:*

„Duch Pański spoczął na mnie;
dlatego mnie namaścił,
abym niósł dobrą nowinę ubogim.
Posłał mnie, abym uzdrowił tych,
którzy są skruszonego serca,
bym zwiastował wolność uwięzionym
i ślepym przejrzenie,
abym uciśnionym wolność przywrócił
i ogłosił Rok Pański łaskawy
i dzień pomsty”.

Potem zwinął zwój i oddawszy go słudze, usiadł. Oczy wszystkich obecnych w synagodze były zwrócone na niego. On zaś zaczął mó-

---

[9] M. Burrows, dz. cyt., s. 55 nn.; K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehre*, München 1958, s. 114 nn.; R. Schnackenburg, *Die Erwartung des „Propheten“ nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten*, art. w: „Studia Evangelica“. Sonderdruck aus: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 73, Berlin 1959, s. 635 n.

wić do nich: „Dzisiaj wypełniły się słowa Pisma, które dopiero co usłyszeliście" (Łk 4, 16—21). Zestawienie to pozwala nam odczuć bezpośrednio historyczną świeżość opisu, który na skutek naszego „obycia się" z tekstem sakralnym często staje się hieratyczny i jakby nierealny. Jeśli wolno posłużyć się zwrotem, często używanym w biblistyce XX stulecia, to mamy tu typowy przykład, jak źródła historyczne do życia Jezusa Chrystusa mają swój *Sitz im Leben*, tzn. jak dalece tkwią w swojej epoce.

Opublikowane zwoje księgi Izajasza oraz fragmenty innych ksiąg biblijnych w sposób oczywisty zadają kłam bezpodstawnym hipotezom o mityczności Jezusa Chrystusa i próbom zaprzeczenia Jego bóstwu oraz człowieczeństwu. Manuskrypty znad Morza Martwego zdecydowanie potwierdzają wiarogodność nauczania Kościoła na przestrzeni wieków oraz nieskażoność tekstu ksiąg. Wprawdzie do niedawna dysponowaliśmy jedynie kodeksami z IV w. po Chr. jako najstarszymi, nie mając w ręku dokumentów, które pozwoliłyby nam na wykazanie nieskażoności tekstu w okresie od połowy I w. do IV w. Zaś cytaty, znajdujące się w pismach poszczególnych Ojców i Pisarzy Kościoła, szkoły racjonalistyczne usiłowały podważyć w różnorodny sposób. Nawet w momencie, kiedy zwoje papirusu i pergaminu wytrąciły broń z ręki przeciwnika, usiłowano z kolei odkrycia te i publikacje wygrywać na własną korzyść poprzez lansowanie bezpodstawnych tez o chrześcijaństwie przedchrześcijańskim i przedchrześcijańskim Jezusie. W imię obiektywizmu historycznego podejmijmy analizę porównawczą w tych najbardziej charakterystycznych punktach, o których przed chwilą mówiliśmy, ukazując rzucające się w oczy podobieństwa i różnice.

Jeżeli jednak na tym miejscu mówić będziemy o podobieństwach czy nawet zgodności nauki, to wcale nie musimy wysuwać twierdzenia o bezpośredniej zależności doktrynalnej Nowego Testamentu od pism Esseńczyków z Qumran, gdyż społeczność ta stanowi tylko jeden z elementów składowych apokaliptyki ówczesnego judaizmu, i to w wielu wypadkach bardzo zróżnicowanej, zwłaszcza w sposobie interpretacji pojęć eschatologicznych. Niemniej faktem jest, że podobnie jak Nowy Testament — i one także właściwe są *milieu* neotestamentalnemu.

Dzięki tekstom qumrańskim można urobić sobie właściwy sąd o duchowej atmosferze judaizmu, w której kształtowała się postać św. Jana Chrzciciela oraz pierwszych wyznawców rodzącego się chrystianizmu, a liczne teksty ksiąg Nowego Testamentu, dzięki nowej podbudowie historii religii porównawczej, zyskują właściwe oświetlenie i należyte zrozumienie.

Dla przykładu przeanalizujemy tekst o Mesjaszu, Synu i Panu Dawida. Kontrowersja Jezusa z Faryzeuszami i uczonymi w Piśmie na temat mesjańskiego charakteru tekstu Psalmu 110, 1 (Mt 22, 41—45; Łk 20, 41—44) staje się dla nas zupełnie zrozumiała w świetle dokumentacji qumrańskiej. Na kartach Ewangelii sam Jezus Chrystus wskazuje Faryzeuszom na trudność wynikającą z tekstu: jakże Mesjasz może być równocześnie synem i panem Dawida. Otóż Żydzi środowiska neotestamentalnego, pogrążeni w materializmie i formalizmie oraz odczuwający dotkliwie ucisk narodowościowy, łączyli ideę mesjańską z nadziejami i dążnościami politycznymi odnowienia królestwa Dawidowego. Określenie „syn Dawida" znaczy to samo co n o w y Dawid. Otóż Florilegium znalezione w grocie czwartej (4 Q Flor), odnosi proroctwo Natana do Dawida (2 Sam 7, 11—14) w sensie, że mesjańskim potomkiem Dawida na końcu owych dni będzie ten, do którego Bóg powiedział: *Ja będę ci ojcem, a ty będziesz mi synem*. A więc mesjański syn Dawida stanowi jedną i tę samą osobę z przepowiedzianym przed wiekami Synem Bożym. Zatem pytanie, na które odpowiedź nastręczała Faryzeuszom trudności, staje się na skutek wspomnianego wyżej tekstu qumrańskiego zupełnie zrozumiałe [10].

Weźmy jeszcze inną analogię, np. Ostatniej Wieczerzy. Otóż Ostatnia Wieczerza w wielu momentach przypomina ucztę rytualną społeczności qumrańskiej, w czasie której przewodniczący kapłan *najpierw wyciągał rękę w celu pobłogosławienia chleba i moszczu* (Dok. Sekty 6, 4—6). A na kartach Ewangelii czytamy: *A gdy oni jeszcze biesiadowali, Jezus wziął chleb, a odmówiwszy błogosławieństwo łamał go i podał uczniom swoim... a następnie wziął kielich, dzięki czynił...* (Mt 26, 26). Zewnętrzne podobieństwa opisów tych są nader uderzające i zastanawiające. Istotna różnica zarysowuje się jednak w przygotowaniu obu uczt. Jezus nie był kapłanem żydowskim ani też nie pochodził z pokolenia kapłańskiego, a jednak przewodniczył uczcie. Różnica ta staje się dla nas wyraźniejsza, gdy uwzględnimy nadto formę ustanowienia Ostatniej Wieczerzy.

Tego rodzaju podobieństwa występują również między nauką św. Jana Chrzciciela a nauką społeczności qumrańskiej, między Nauczycielem Sprawiedliwości a postacią Jezusa Chrystusa, organizacją, kultem i liturgią pierwszych gmin chrześcijaństwa, czy

---

[10] J. M. Allegro, *More Isaiah Commentaries From Qumran's Fourth Cave*, art. w: „Journal of Biblical Literature" 78 (1958), s. 215—221; tegoż, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrašim*, art. w: „Journal of Biblical Literature" 78 (1958), s. 350—354.

w zapożyczeniach literackich i rzeczowych między pismami św. Jana Ewangelisty a dokumentacją qumrańską.

Analogie te stworzyły dla niektórych uczonych podstawę dla wysunięcia tezy o Jezusie przedchrześcijańskim czy wreszcie o zrównaniu chrześcijaństwa z sektą żydowską — Esseńczykami.

Tego rodzaju wnioski świadczą najwymowniej o pobieżności analizy dokumentów qumrańskich. I o ile pewne podobieństwa są bezsporne, o tyle nie sposób przeoczyć także zarysowujących się ideowych i rzeczowych różnic między relacjami Nowego Testamentu a zwojami z Qumran odnośnie do osoby i założeń etyczno-doktrynalnych Jezusa Chrystusa.

I tak np. o ile wszyscy autorowie ksiąg Nowego Testamentu bezspornie wierzyli, że Jezus Chrystus przed swoim życiem ziemskim posiadał uprzednie bytowanie u Ojca Niebieskiego, o tyle w literaturze qumrańskiej nie spotykamy żadnego śladu mniemań o jakiejś preegzystencji Mesjasza względnie Mesjaszów tejże społeczności. W tekstach tych nie możemy dostrzec nawet aluzji odnośnie do preegzystencji Nauczyciela Sprawiedliwości. Nauczyciel Sprawiedliwości Esseńczyków z Qumran ma zgodnie z założeniami Społeczności stanowić niejako przedłużenie i uzupełnienie funkcji prorockiej. On to ma stać się interpretatorem bliższego określenia nastania czasów ostatecznych, której to tajemnicy Bóg prorokowi bliżej nie oznaczył. Niemniej rola tak Proroka jak i Nauczyciela Sprawiedliwości ma mieć ten sam charakter, gdyż obaj są zwiastunami nastania ery e s c h a t o l o g i c z n e j. Podobnie jak prorok zapowiada co spotkać ma pokolenie tych czasów (1 QpHab 2, 9; 7, 1 n.), tak samo i Nauczycielowi powierza Bóg to samo zadanie (CD-A 1, 11 n.). Obydwie postacie różnią się jedynie s p o s o b e m wykonywania powierzonych sobie misji. Prorok jest ustami Boga, za pośrednictwem których Bóg tę eschatologiczną nowinę „opowiada" (1 QpHab 2, 9), jest ręką, która tę nowinę bożą spisuje (1 QpHab 7, 1 n.). Nauczyciel natomiast jest wysłannikiem Boga, który słowa proroka „tłumaczy" (1 QpHab 2, 8 n.). Podczas gdy prorok miał tylko ograniczoną zdolność poznawczą nastania czasów ostatecznych, o tyle Nauczyciel Sprawiedliwości zna sens i tajemnicę posłannictwa prorockiego, gdyż Bóg *dał mu* (tj. Nauczycielowi Sprawiedliwości) *poznać wszelkie tajemnice słów swoich sług, proroków* (1 QpHab 7, 4 n.).

Gdy chodzi zaś o zbawczą śmierć Jezusa Chrystusa, to i w tym wypadku nie ma żadnych paraleli w wierze członków społeczności qumrańskiej. Znaczenie natomiast jedynego w swoim rodzaju ukrzyżowania Jezusa Chrystusa polegało nie na specyficznym sposobie śmierci, lecz z a d o ś ć u c z y n i e n i u z a s t ę p c z y m Syna Bo-

żego, czego w żaden sposób nie można przypisać śmierci Nauczyciela Sprawiedliwości, która stanowiła proces czysto naturalny. Społeczność qumrańska oczekiwała nadto dwu mesjaszów i jednego proroka, podczas gdy wyznawcy chrystianizmu znaleźli urzeczywistnienie przepowiedni i nadziei mesjańskich w osobie Jezusa Chrystusa, który w jednej osobie zjednoczył urząd królewski, prorocki i kapłański. Biorąc pod uwagę całokształt poglądów społeczności qumrańskiej odnośnie oczekiwań mesjasza względnie mesjaszy, trzeba powiedzieć, że Esseńczycy z Qumran o wiele bardziej skoncentrowani byli na bliżej nieokreślonym czasie nastania ery eschatologicznej, aniżeli na postaci określonego osobowego mesjasza. Zresztą nauka o mesjaszu osobowym byłaby dla Esseńczyków, podobnie jak i dla Faryzeuszy, co najmniej bluźnierstwem, gdyż w teologii essenizmu dla postaci Jezusa Chrystusa nie ma w ogóle miejsca.

Tę analizę porównawczą można by rozszerzyć, ale niech nam wystarczy tych kilka przykładów.

Za wcześnie jeszcze dziś na wysuwanie wniosków ostatecznych w sprawie słynnych manuskryptów Pustyni Judzkiej, bo nie wiemy, czy dalsze ich publikacje nie dorzucą nowego cennego materiału i nie przekreślą względnie nie zmienią niejednej dotychczasowej teorii i nie wprowadzą archeologów w nowe zakłopotanie. Niemniej już dziś możemy powiedzieć, że manuskrypty te stanowią największą zdobycz archeologiczną XX stulecia, pozwalającą na tym lepsze poznanie środowiska neotestamentalnego, założeń społeczno-politycznych i etyczno-doktrynalnych ówczesnego judaizmu, na której to glebie wyrósł chrystianizm jako specyficzny i oryginalny system religijny. Nadto prócz cennego materiału z zakresu historii religii odnalezione teksty biblijne potwierdzają bezpośrednio nieskażoność tekstu ksiąg Pisma św. i wiarogodność nauczania Kościoła na przestrzeni wieków, a pośrednio dowodzą historyczności postaci Jezusa Chrystusa jako twórcy chrystianizmu.

II. PAPIRUS RYLANDSA — P^{52}

Podczas gdy w XIX stuleciu centralnym zagadnieniem w badaniach nad pismami św. Jana Ewangelisty był problemat autorstwa, o tyle w XX w. ustępuje on miejsca nakreśleniu stosunku świata myśli oraz źródeł nadzwyczajnej teologii Apostoła do synkretyzmu. Oba te zagadnienia podstawowe nurtujące umysły badaczy zyskały właściwe oświetlenie i rozwiązanie w postaci manuskryptów qumrańskich oraz opublikowanych papirusów.

Szczególne zainteresowanie wzbudza opublikowany w 1935 roku przez C. A. Robertsa papirus Rylandsa pt. *An unpublished fragment of the fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935, a przez neotestamentalną krytykę tekstu opatrzony znakiem P^{52}. Papirus ten zawiera kilka wierszy z Ewangelii św. Jana (18, 18—19; 31—33; 37—38), fragment z rozmowy Jezusa z Piłatem. Zdaniem papirologów tej miary, co Fr. Kenyon, W. Schubart i A. Deissmann, pochodzi on z pierwszej połowy II w.[11].

III. PAPIRUS BODMER II — P^{66}

Do rzędu wprost sensacyjnych publikacji należy ogłoszenie w 1956 r. przez profesora uniwersytetu genewskiego, Wiktora Martin, nowo odkrytego greckiego kodeksu papirusowego, znajdującego się w posiadaniu biblioteki bodmeriańskiej, a zawierającego 14 rozdziałów Ewangelii św. Jana (1, 1—14, 26), czyli 2/3 całej Ewangelii. Papirus P^{66} posiada formę kodeksu; fakt ten dostarcza nam nowych cennych szczegółów dla poznania zjawiska bibliotechnicznego. I kiedy zważy się jeszcze i tę okoliczność, że na podstawie danych paleografii pochodzenie tego kodeksu ustalono na koniec II lub początek III w., a więc od daty powstania Ewangelii Janowej dzieli go zaledwie 100 lat, nie potrzeba dodawać, jak wielkie znaczenie papirus ten posiada także dla problemu autentyczności Ewangelii Janowej [12].

IV. PAPIRUS BODMER III

Zanim ucichły echa w postaci licznych artykułów naukowych na temat papirusu Bodmer II, dostarczono nauce nowej publikacji R. Kassera. Kasser odnalazł i opublikował w 1958 r. w *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* nowy papirus, papirus Bodmer III, zawierający przekład koptyjski całej Ewangelii św. Jana oraz dodatek w formie trzech trudno czytelnych rozdziałów z Księgi Rodzaju w języku hebrajskim (1, 1—4, 2). Czas pochodzenia Papirusu Bodmer III ustaliła nauka na wiek IV [13].

[11] A. Jankowski, *Z rozważań nad Nowym Przymierzem*, Poznań 1958, s. 91 nn.; L. Stefaniak, *De Novo Testamento...*, s. 124.

[12] Por. L. Stefaniak, *Sensacyjne odkrycie biblistyczne*, art. w „Tygodniku Powszechnym" 11 (1957), s. 4; M. E. Boismard, *Le papyrus Bodmer II*, art. w: „Revue Biblique" 64 (1957), s. 363 nn.; K. Aland, *Papyrus Bodmer II. Ein erster Bericht*, art. w: „Theol. Literaturzeitung" 82 (1957), s. 161—183; J. J. Collins, *Papyrus Bodmer II*, art. w: „The Catholic Biblical Quarterly" 20 (1958), s. 281—289.

[13] R. Kasser, *Papyrus Bodmer III. Évangile de Jean et Genèse I—IV, 2 en bohairique (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 177) tekst (i Vol. 178) przekład francuski; Louvain 1958.

Papirusy Bodmer II i Bodmer III inspirują szacunek dla tradycji rękopiśmiennej Kościoła. A Papirus Rylandsa jest druzgocącym argumentem historycznym przeciw podważaniu autentyczności literackiej, czyli autorstwa Umiłowanego Ucznia Pańskiego, św. Jana Ewangelisty. Sami uczeni akatoliccy, jak Roberts, Schubart, Kenyon, Deissmann, ustalają datę powstania P^{52} na pierwsze ćwierćwiecze II w. Skoro tekst Ewangelii św. Jana znaleziono w Egipcie Środkowym, i to jako odpisany już w lekcjonarzu liturgicznym, a tekst musiał odbyć drogę ok. 1000 km od Efezu i musiał poprzednio być uznany za autentyczny, to odjąwszy parę dziesiątków lat, jesteśmy już w czasie, kiedy żyje św. Jan Ewangelista. Prawdopodobna data jego śmierci to rok 104.

Jak pisze jeden ze współczesnych biblistów, starożytność skrawka papirusu zabiła pogląd modernizmu na późne powstanie IV Ewangelii, a tym samym od 200 lat trwające dyskusje nad autorstwem Janowym należy uważać za skończone, stwierdza epigon szkoły liberalnej — Hans Lietzmann.

Nadto odkrycia qumrańskie unaoczniają, do jakiego stopnia Jan Ewangelista, tkwiący w tym samym środowisku kulturalnym, używający tej samej terminologii, jest na wskroś oryginalnym teologiem Słowa Wielonego.

V. I ZAWOŁAŁY KAMIENIE...

Na zarzut zgorszonych Faryzeuszy Jezus stwierdził w niedzielę Palmową: *Zaprawdę powiadam Wam, gdyby ci (tj. ludzie) milczeli, kamienie wołać będą* (Łk 19, 40)... I zawołały kamienie, kamienie wydobyte kilofem archeologa, zadając kłam przeciwnikom historyczności przekazów Ewangelii.

A oto kilka przykładów.

W Ewangelii Janowej wymieniany jest m. in. następujący szczegół: *...Piłat zasiadł na miejscu, które się zowie Lithostrotos, a po hebrajsku Gabbata* (J 19, 13).

Prace archeologiczne na terenie Jerozolimy, rozpoczęte niedawno przez Francuską Szkołę Archeologiczną, dały już dziś nadspodziewane wyniki. W czasie prac wykopaliskowych kilof archeologów natrafił na chodnik dziedzińca w twierdzy Antonii, przypuszczalne miejsce położenia pretorium Piłata. Chodnik ten wyłożony płytami, służący również żołnierzom rzymskim jako miejsce gier, nie pozbawiony jest specyficznych cech rzymskiego sposobu brukowania. A więc miejsce zwane Lithostrotos to nie wytwór fantazji Janowej, ale miejsce realne, potwierdzone dziś przez archeologię.

W wyniku prac archeologicznych Francuskiej Szkoły Archeologicznej udało się określić miejsce i przybliżony plan Herodowej twierdzy Antonia, położonej w północno-zachodniej części obszaru świątynnego. Było to miejsce, na którym trybun kohorty rzymskiej uwalnia św. Pawła z rąk wzburzonego motłochu żydowskiego (Dz Ap 21, 27 nn.). Zdaniem znakomitego archeologa, L. H. Vincent, było to także miejsce, na które Piłat wezwał Jezusa, by wydać ostateczny wyrok ukrzyżowania (Mk 17). Stanowisko Vincenta znajduje potwierdzenie w starożytnym sklepieniu łukowym, nazywanym do dziś łukiem „*Ecce Homo*", „Oto Człowiek". Otóż wspomniane sklepienie łukowe wznosi się w jednej ze starożytnych ulic, biegnącej poziomo o 2 m poniżej powierzchni dzisiejszej. Sklepienie łukowe „*Ecce homo*" zawdzięcza nazwę swą tradycji i stanowi jedyną pozostałość starożytnej konstrukcji. Relacja zatem Janowa o miejscu, na którym Piłat ukazał Jezusa w cierniowej koronie i wyrzekł do rzeszy żydowskiej słowa „Oto Człowiek" (J 19, 5) — wcale nie pozbawiona jest historycznych podstaw [14].

W Ewangelii św. Jana czytamy również o przybyciu Jezusa do Sychar, gdzie w pobliżu studni Jakubowej spotkał się z Samarytanką (J 4, 5).

Prace archeologiczne prowadzone na tym terenie pod kierunkiem E. Sellina dowiodły, że miejscowość spotkania Jezusa z Samarytanką nosi dziś nazwę Askar (Askar w jęz. arabskim znaczy tyle, co obóz wojskowy). Shechem położone było w pobliżu miejscowości Balatah, zaś niedaleko Askar znajdowała się studnia Jakubowa. Co więcej! Balatah pozostawało pod okupacją aż do roku 67 po Chr. i zostało zniszczone prawdopodobnie przez Wespazjana, gdy ten zburzył świątynię Samarytan. Shechem jako forma wtórna jest synonimem nazwy greckiej Sychem [15].

Uczeń Umiłowany stwierdza nadto na kartach swej Ewangelii: „W Jerozolimie przy Owczej Bramie, znajduje się sadzawka, która ma pięć krużganków, zwana po hebrajsku Betesda" (J 5, 2). Powyższa relacja Janowa znalazła ostatnio swe pełne potwierdzenie historyczne na płaszczyźnie archeologicznej. Otóż na podstawie dokonanych na tym miejscu prac wykopaliskowych natrafiono na ślady tej sadzawki przy Bramie Owczej i stwierdzono, że dwa portyki, wschodni i zachodni, miały długość po 90 m, a trzy pozostałe po 50 m.

---

[14] Por. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, Philadelphia 1957, s. 223 nn.; Cl. Kopp, *Die heilige Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, s. 197 n.; 364 nn.; 413 nn.

[15] W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Penguin Books Ltd. Harmondsworth, Middlesex 1951, s. 247 n.

Archeologia współczesna stwierdza, że niczym nie da się zakwestionować wartości historycznej opisów ewangelicznych, wręcz przeciwnie — potwierdza je eksperymentalnie w bardzo wielu szczegółach.

Dlatego też, gdy zważymy całokształt osiągnięć współczesnej archeologii i papirologii w badaniach nad tekstem ksiąg Pisma św., wypada nam tylko potwierdzić słuszność następującej wypowiedzi jednego z uczonych niemieckich: „Boska Opatrzność przekazała ludzkości objawienie nie tylko w Biblii, ale postarała się i o to, aby Nowy Testament poprzez wszystkie stulecia pozostał księgą nieskażoną. Stąd też wszyscy, którzy na płaszczyźnie naukowej zetknęli się z piśmiennictwem rękopiśmiennym Nowego Testamentu, muszą wyznać, iż żadna z ksiąg starożytności nie przekazała nam tekstu w czystszej, pewniejszej i dokładniejszej formie, aniżeli to uczyniła Biblia" [16].

Wobec tego współczesny katolik może za Pawłem powtórzyć „nie wstydzę się Ewangelii" (Rzym 1, 16), która ukazuje mu historycznego Jezusa, który miał zarówno świadomość mesjańską, jak boską, i potrafił tego dowieść tak nauką, jak i faktami. Równie niewzruszona jest wiara w Jego posłannictwo dziś, jak była u pierwszych Jego świadków, których Łukasz w swoim prologu nazywa wymownie „sługami Słowa" (w. 1).

Ludwik Stefaniak CM

Kraków, 13 maja 1961

---

[16] R. Thiel, *Jesus Christus und die Wissenschaft*, Berlin 1938.

NAJNOWSZE OSIĄGNIĘCIA ARCHEOLOGII

WYWIAD Z KS. PROF. LUDWIKIEM STEFANIAKIEM CM

Jak nas wieści i słuchy dochodziły, ostatnią podróż Księdza Profesora można by niemal nazwać podróżą dookoła świata.

Ks. Prof. Ludwik Stefaniak: — Trochę w tym przesady, ale faktem jest, że moja ostatnia podróż była, jak dotychczas, najdłuższa, bo trwała osiem miesięcy. Nie miała ona jednak wcale charakteru turystycznego; każdy dzień wypełniony był żmudną i nieraz uciążliwą pracą. W wywiadzie przeprowadzonym w roku ubiegłym dla „Znaku" z naszym znakomitym orientalistą, ks. J. T. Milikiem, oraz prof. Y. Yadinem (por. „Znak" 78, grudzień 1960) wspomniałem już częściowo o szlaku i charakterze mojej podróży. Dzisiaj podam może kilka szczegółów. Najpierw udałem się do Monachium na Międzynarodowy Kongres Naukowy, jaki w dniach od 30 lipca do 3 sierpnia 1960 r. obradował w murach Wszechnicy Monachijskiej pod hasłem *„Der Kult und der heutige Mensch"*. Kongres ten zgromadził ponad 400 uczonych z całego świata różnych wyznań i narodowości, a wśród nich znalazły się także wybitne osobistości z kolegium kardynalskiego. Kardynałowie A. Bea, F. König i Muench brali bardzo żywy udział w licznych dyskusjach. Około 40 referatów wygłosili przedstawiciele świata lekarskiego, antropologicznego, religiologicznego, teologicznego, filozoficznego, orientalistycznego oraz innych gałęzi wiedzy. Stosunkowo licznie reprezentowane były Japonia, Bliski i Daleki Wschód. Spośród referatów na uwagę zasługiwały następujące: „Rola sumienia w kulcie w świetle psychologii głębi" (prof. dr P. Matussek, Monachium), „Kult i kultura" (prof. dr E. Babino, Buenos Aires), „Znaczenie kultu w japońskich systemach religijnych" (prof. dr W. Schiffer, Tokio).

Jaki był poziom wygłaszanych referatów oraz czy oprócz Ks. Profesora brał jeszcze ktoś z Polaków udział w kongresie?

— O ile strona organizacyjna kongresu była ze wszech miar godna pochwały, o tyle poziom wygłoszonych referatów bywał

różny, jak to zresztą ma miejsce na wszystkich zjazdach. Wynagradzała to bardzo interesująca dyskusja. Z Polaków oprócz mnie wziął w kongresie także udział ks. prof. dr Kazimierz Nasiłowski z KUL, który przebywa w Monachium na stypendium naukowym.

Czy brał Ksiądz także udział w Kongresie Eucharystycznym, jaki odbywał się w tym czasie w Monachium?

— Częściowo tylko, bo kongres, o którym wspomniałem, był właśnie zorganizowany z okazji Kongresu Eucharystycznego i poszczególne sesje biegły paralelnie. Poza tym pod koniec musiałem się poddać kwarantannie szczepień, bo już tylko kilka dni dzieliło mnie od wyjazdu na Bliski i Środkowy Wschód. Muszę powiedzieć, że ten mój obecny pobyt za granicą miał swoje cienie i blaski, bo tak to już w życiu bywa. Nie wystarcza otrzymać stypendium naukowe — udzieliło mi go The American Schools of Oriental Research — ale trzeba jeszcze pokonać cały szereg formalności. Cienie te przejawiały się zwłaszcza w pokonywaniu wielu trudności wizowych, a wiz tych potrzebowałem tym razem aż 14. Wystarczy wspomnieć, że jakikolwiek znak państwa Izrael w paszporcie, nie tylko polskim, ale również i innych państw, uniemożliwia uzyskanie wizy któregokolwiek z państw arabskich. Dlatego też np. Amerykanie są w posiadaniu aż dwu paszportów, jednego dla państwa Izrael, a drugiego dla krajów arabskich. Nadto Liban i Jordania nie posiadają swych przedstawicielstw dyplomatycznych akredytowanych w Polsce, stąd też formalności wizowe do tych państw należało załatwiać za granicą. Ale i tego rodzaju ustawienie spraw należało do niełatwych. Na przykład gdy zjawiłem się w ambasadzie Królestwa Jordanii w Bad Godesberg w Bonn, to zażądano ode mnie m. in. metryki chrztu! Przedstawicielowi tejże ambasady, p. Konsulowi Dajany'emu, tłumaczę, że jestem kapłanem Kościoła rzymsko-katolickiego, przedstawiając mu właściwe dokumenty. Niestety tłumaczenie okazało się daremne i musiałem się udać do Kurii Biskupiej, aby ta wydała formalne zaświadczenie, że zostałem ochrzczony w dniu tym i tym, w miejscowości tej a tej. Gdy wreszcie przedstawiłem wymagane zaświadczenie, wynikła nowa trudność, mianowicie abym zmienił paszport PRL, bo Królestwo Jordanii nie utrzymuje z PRL stosunków dyplomatycznych i dlatego nie są w stanie wpisać mi swej wizy do paszportu PRL. Dopiero silna interwencja instytucji naukowych, zwłaszcza Amerykańskiej Szkoły Badań Orientalnych, której byłem stypendystą, za pośrednictwem Ambasady USA doprowadziła do skutecznego i rzekomo ostatecznego załatwienia formalności wizowych. Mówię „rzekomo", gdyż przy przekraczaniu granicy syryjsko-jordańskiej w miejsco-

wości Dera'a oficer emigracyjny władz jordańskich na widok paszportu polskiego zakwestionował wizę jordańską, dowodząc iż albo jest ona „podrobiona", albo też udzielona została „pomyłkowo", gdyż władze jego zwierzchnie w Ammanie nie udzielają żadnych wiz obywatelom państw „zza żelaznej kurtyny". Pokazuję mu bilet wizytowy konsula p. Dajany'ego, ale i to nic nie pomaga. Postanowił rzecz tę sprawdzić w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych w Ammanie, a była już godzina 22. Tymczasem zatrzymano mnie pod eskortą i po dwu godzinach czekania oświadczono mi, że mogę granicę przekroczyć. Oczywiście, że nic nie wspominałem o moich zamiarach przejścia następnie do państwa Izrael. Zaś dzięki uprzejmości konsulatu Izraela w Warszawie otrzymałem wizę izraelską na zupełnie osobnym blankiecie, co umożliwiło mi otrzymanie na jeden paszport tak wiz dla państw arabskich, jak i państwa Izrael. Do mniej przyjemnych chwil należała także kwarantanna szczepionek przeciw malarii, tyfusowi, żółtej febrze, cholerze itp. chorobom, której należało się poddać jeszcze w Europie. Ale to jeszcze nic w porównaniu z samym pobytem na terenie Jordanii: bo trzeba wiedzieć, iż nawet po przykrym i denerwującym załatwieniu formalności wizowych, cała nasza ekipa pozostawała przez cały czas pod oficjalną opieką tzw. policji turystycznej. Oczywiście powstało w związku z tym wiele żartów, bo opieką otoczono nie tylko mnie jako obywatela polskiego, ale również moich kolegów z państw kapitalistycznych. Nawet nasz kierownik wyprawy, prof. J. Pritchard, jako obywatel amerykański i bądź co bądź postać znana w dziedzinie archeologii oraz stary „bywalec" na tych terenach — musiał postarać się o dwa paszporty i cały czas musiał myśleć o tym, by na żądanie odpowiednich władz sięgnąć do kieszeni po właściwy paszport. Można by jeszcze wspomnieć o mniej przyjemnych odprawach celnych, zwłaszcza w Grecji i Jordanii. Niemniej cienie formalne w pełni zostały zrównoważone i wynagrodzone ogromnie ciekawymi osiągnięciami naukowymi.

*

A więc z kolei poprosimy o kilka słów na temat naukowych celów i wyników tej ekspedycji archeologicznej.

— Przyznam się, że marzeniem mego życia było udać się osobiście na Bliski i Środkowy Wschód, zwłaszcza do Palestyny, i to pod fachowym kierownictwem. Otrzymawszy w 1959 r. zaproszenie na Międzynarodowy Kongres Nauk Biblijnych Starego Testamentu i Archeologii Starożytnego Bliskiego Wschodu do Oxfordu (Christ Church College) miałem tam możność zetknąć się z czołowymi przedstawicielami świata naukowego. W rozmowie z prof. W. F. Albrightem wyjawiłem mu swe „skromne" marzenia. Otrzymałem

już wówczas zapewnienie możliwości realizacji moich planów życiowych. Ponieważ Amerykańska Szkoła Badań Orientalnych, podobnie jak Papieski Instytut Biblijny w Rzymie, prowadzi rokrocznie „karawanę naukową" na Bliski i Środkowy Wschód, dane mi było w 1960 r. skorzystać z trzymiesięcznego stypendium American Schools of Oriental Research, i to w dodatku pod kierownictwem tak znakomitego archeologa, jakim jest dzisiaj prof. J. Pritchard. Można było oczywiście udać się tam także indywidualnie w charakterze turysty, ale tego rodzaju eskapada nie zastąpi nigdy wyprawy o charakterze ściśle naukowym. Dodam również, że żaden, chociażby najwspanialszy wykład archeologiczny, ograniczający się wyłącznie do teorii, nie będzie nigdy pełny. Aby urobić sobie obiektywny sąd o pomnikach starożytności, co jest właściwym przedmiotem archeologii, nie wystarczy dzisiaj o tych rzeczach tylko słyszeć, ale należy się z nimi osobiście zapoznać. Przyznam się, że zeszłoroczne trzechmiesięczne praktyczno-robocze seminarium naukowe pod kierunkiem prof. Pritcharda dało mi więcej aniżeli dotąd przestudiowane podręczniki archeologii.

Ale przejdźmy do właściwej odpowiedzi na postawione przez pana pytanie. Otóż amerykański system organizacyjny poszczególnych wypraw archeologicznych jest prosty: pojedynczym członkom wyprawy wysyła się czek opiewający na określoną sumę i wyznacza się miejsce spotkania. W naszym wypadku punktem zbornym były Tessaloniki. Towarzystwo naukowe lub kierownika wyprawy nie interesują środki lokomocji, jakie poszczególni uczestnicy sobie obiorą, byle stawili się na czas na określonym miejscu. Ponieważ zetknąłem się w Niemieckiej Republice Federalnej z kilkoma współtowarzyszami tej wyprawy, wspólnie więc, częściowo pociągiem, a częściowo autem przebyliśmy trasę: Salzburg, Badgastein, Villach, Lubliana, Zagrzeb, Belgrad, Skopje, Evzoni, Tessaloniki. W Tessalonikach, gdzie dotarliśmy 12 sierpnia 1960, piekielnie zmęczeni uciążliwą ale i ciekawą podróżą, spotykamy uroczego i uśmiechniętego prof. Pritcharda, który nas wita bardzo serdecznie. Mija zmęczenie, bo któż oparłby się urokowi uczonego. Jeszcze tego samego wieczoru udajemy się z wizytą do tamtejszego profesora Nowego Testamentu i archeologii biblijnej, dra B. Exarchosa. Przed nami rozpościera się stare miasto, założone w 316 r. przed Chr., później jedna z dwu stolic państwa bizantyńskiego. Na tutejszej ludności do dzisiaj są widoczne wpływy bizantyńskie i tureckie.

W wyprawie bierze udział 46 osób. Prof. Pritchard podaje nam w dniu następnym plan zwiedzania starożytności Grecji. Rozpoczynamy oczywiście od Tessalonik. Z prof. Exarchosem zwiedzamy

„Białą wieżę”, uniwersytet, łuk triumfalny Galeriusza, rotundę (dawniej mieścił się tu kościół św. Jerzego, a dziś znajduje się muzeum), wspaniałe kościoły okresu bizantyńskiego, klasztor Wlatadon, starą cytadelę z zabytkowymi murami, skąd rozpościera się najwspanialszy widok na całe miasto i zatokę, a w tyle widać Olimp. Po dwudniowym pobycie w Tessalonikach udajemy się autami do Aten. Zwiedzanie samych Aten zostawiamy sobie jednak na czas późniejszy i najpierw udajemy się przez Korynt do Olimpii. Przed nami 344 km drogi. Obieramy trasę górską. Niezatarte wrażenia sprawiły na nas Mykeny i Argos. Ale zabytki z epoki mykeńskiej spopularyzował u nas ostatnio szereg wydawnictw, wspomnę więc tylko jeszcze, że zwiedziliśmy nadto Epidauros, Tyrin i wreszcie Ateny. W porcie Pireus, po dwudniowym zwiedzaniu Aten, opiewanej w poezji całego świata kolebki wolności demokratycznych, niestety natrafiamy znowu na biurokrację.

Nie tak łatwo jest opuścić Grecję. Obowiązkiem każdego z nas było udać się do policji i przedefilować przed pięcioma urzędnikami, by otrzymać wreszcie potrzebne wymeldowanie. Na szereg zadawanych przez urzędników pytań nie byliśmy w stanie odpowiedzieć, bo np. nikt z nas prawie nie pamiętał, w którym hotelu i gdzie nocował każdego dnia. Ale wreszcie załatwiwszy formalności paszportowe i celne wsiedliśmy na statek „Achilleus”, jeden z nowoczesnych okrętów greckich linii oceanicznych, będący własnością słynnego Onassisa. Ledwie odbiliśmy od portu — niedaleko Salaminy pierwsza przygoda morska. Oto bratni okręt Achillesa „Agamemnon” zderza się na naszych oczach z francuskim frachtowcem. Załoga naszego okrętu spieszy z natychmiastową pomocą przewożąc łodziami ratunkowymi pasażerów statku „Agamemnon”. Tłok, ścisk, krzyki, ale na szczęście wszyscy zostali uratowani. Na naszym okręcie zabrakło miejsca. Postanowiono zmontować sztuczne kabiny na pokładzie, a myśmy podzielili się kocami i poduszkami z nowymi przybyszami. Wreszcie wyruszamy w dalszą drogę do Aleksandrii *via* Cap Sunion, Kreta. Dwadzieścia sześć godzin przebywamy na pełnym morzu.

A pierwsze wrażenia z Egiptu?

— Imponująco wygląda wspaniała panorama Aleksandrii, ciągnąca się na przestrzeni około 30 km. Przypomina się opis Strabona, obrazujący świetność Aleksandrii ostatnich dziesiątków lat przed narodzeniem Chrystusa. Kolumna Pompejusza z czerwonego granitu assuańskiego stanowi najstarszy i równocześnie najlepiej zachowany pomnik epoki Ptolemeuszy. Najbliższe katakumby, odległe od kolumny Pompejusza tylko o 15 minut drogi, to kata-

kumby Esz-Szukafa. Pochodzą one z okresu I i II w. po Chr. Bogate muzeum grecko-rzymskie, założone w 1891 r., zawiera eksponaty z okresu mniej więcej od 300 lat przed Chr. do 300 lat po Chr. znalezione w okolicach Aleksandrii. Są tam również ciekawe zabytki starożytności chrześcijańskiej. Jeśli chodzi o charakter miasta, warto zauważyć, że do dnia dzisiejszego nie widuje się w restauracjach absolutnie niewiast. Oczywiście istnieją na terenie Aleksandrii i Kairu tzw. dzielnice europejskie, ale i tam w lokalach publicznych spotykamy tylko Europejki z dyplomacji, przedstawicielstw handlowych itp. Na terenie Egiptu istnieje w dalszym ciągu poligamia, z tym że dozwolone jest posiadanie czterech żon, ale jeżeli ktoś ma odpowiednie warunki utrzymania, to może mieć i więcej. W Egipcie czuliśmy już najwyraźniej tradycyjne prawa Wschodu, które wśród ludności są jeszcze głęboko zakorzenione. Zwiedziliśmy oczywiście piramidy niedaleko Kairu, a w samym Kairze ograniczony czas pozwolił mi niestety tylko na zwiedzenie muzeum egipskiego i arabskiego oraz Biblioteki Państwowej, bo spieszyliśmy się zobaczyć słynny Assuan, a zwłaszcza budowę tamy assuańskiej. Z Port Saidu, który jest drugim co do wielkości portem Egiptu, wyruszyliśmy po sześciu dniach w dalszą podróż na Cypr. Cypr nie posiada żadnego portu naturalnego. Do miejscowości Limassol dowożeni byliśmy motorówkami z morza na ląd. Okręt nasz stał nieruchomo na pełnym morzu, a myśmy tymczasem zwiedzali Limassol i udaliśmy się autami do Nikozji. Nie tylko przeszłość i urok natury zainteresował nas na Cyprze. Ogromnie dużo się tam buduje i sądzę, że przed ludnością otwiera się przyszłość. Z Cypru udaliśmy się wprost do Bejrutu i tam pożegnaliśmy załogę naszego okrętu.

Bejrut to dawne Berytos Fenicjan, wzmiankowane w znalezionych w 1880 r. listach z Tell Amarny, pochodzących z XV w. przed Chr. W 551 r. miasto to nawiedziło straszne trzęsienie ziemi, w czasie którego zginęło aż 250 tysięcy ludzi. Od 1926 r. Bejrut jest stolicą Republiki Libańskiej. Dzisiaj mieszka w Bejrucie wielu obcokrajowców i stolica ta należy do najbardziej zeuropeizowanych miast Bliskiego Wschodu. Przy ul. Damasceńskiej znajduje się wspaniałe Muzeum Narodowe Archeologii, niestety nie w pełni skatalogowane. Z Bejrutu poprzez miejscowości Dbayé, Dszouniye, Maameltein udajemy się do fenickiego miasta Biblos, dzisiejszego Djebail. Królowie feniccy mieszkający w Biblos byli wasalami Egiptu. Prócz zamku Krzyżowców zwiedzamy tam ruiny najstarszej świątyni, zwanej świątynią El i pochodzącej z IV w. przed Chr. Z Biblos udajemy się do Tripolis, zamieszkałego dziś przez 120 000 mahometan. Zwiedzamy meczet Teilani, zbudowany w najczystszym stylu arabskim, oraz stary cmentarz mahometan. Do-

cieramy do wspaniałych cedrów Libanu, odległych o 124 km od Tripolis. Cedry te, stanowiące ongiś dla Sydonu i Tyru materiał budowlany, dochodzą do wysokości 30 m i do 14 m w obwodzie. Najstarsze cedry liczą 1000 lat. W emblemacie państwowym Libanu widnieje dzisiaj cedr.

Zwiedziliśmy jeszcze Baalbek i udaliśmy się do Damaszku. Ale nie będę zatrzymywał się już nad starożytnościami Syrii, gdyż pora przejść do konkretnych zagadnień naukowych. Otóż przedmiotem badań naszej ekspedycji były Jerycho, Qumran, Cezarea i szczegółowe zapoznanie się tak z miejscem znalezienia Listów Bar Kochby, jak i z samą ich treścią.

Czy zechce Ksiądz Profesor powiedzieć nam coś na temat międzynarodowej współpracy archeologów i biblistów oraz podać kilka szczegółów dotyczących techniki pracy?

— Współpraca biblistów i archeologów jest dzisiaj zakrojona na bardzo szeroką skalę, przy czym różnice wyznaniowe czy narodowościowe między badaczami nie odgrywają tu żadnej roli. Przyznam się, że gdy w 1958 r. po raz pierwszy uczestniczyłem w sympozjum naukowym międzynarodowego i międzywyznaniowego Towarzystwa Naukowego dla Badań Nowego Testamentu i Literatury Chrześcijańskiej w murach uniwersytetu Strassburskiego, byłem zbudowany i zachwycony ogromną kulturą dyskusyjną i osobistą poszczególnych uczestników. Przy jednym wspólnym stole obrad zasiadali uczeni różnych wyznań, a każdy z nich okazywał pełne poszanowanie dla przekonań osobistych każdego z kolegów. Wydaje mi się, że w problematyce naukowej zagadnienia te w ogóle nie powinny istnieć. W oparciu o obiektywne kryteria powinniśmy zmierzać do szukania i znajdowania prawdy naukowej.

Otóż gdy chodzi o Jerycho, to mieliśmy znowu wyjątkowe szczęście, bo z wynikami tamtejszych badań archeologicznych zapoznawał nas sam kierownik, a raczej kierowniczka: dyrektor Brytyjskiej Szkoły Archeologicznej w Jerozolimie, prof. Kathleen M. Kenyon, którą od lat łączą więzy współpracy naukowej z prof. Pritchardem. Dlaczego właśnie prace wykopaliskowe na terenie Jerycha zwróciły na siebie dzisiaj szczególną uwagę świata naukowego?

Powodem bezpośrednim stały się rewelacyjne wprost osiągnięcia archeologów brytyjskich, stanowiące dzisiaj na pewno punkt zwrotny w dociekaniach nad dziejami kultury ludzkiej. Dotychczas utrzymywano bowiem w archeologii, że najstarsze ślady kultury ludzkiej spotykamy w dolinie między Tygrysem a Eufratem (Mezopotamia) lub też w dolinie Nilu. Tymczasem dokonane na terenie Jerycha badania archeologiczne wykazały, że kraje leżące tak

nad Tygrysem oraz Eufratem jak i nad Nilem bynajmniej nie stanowią kolebki kultury starożytnej, gdyż już na 3000 lat przed powstaniem kultury egipskiej i sumeryjskiej Jerycho kwitnęło swoistym życiem kulturalnym. Otóż prace wykopaliskowe na terenie biblijnego miasta Jerycha, położonego dzisiaj na terenie Królestwa Jordanii, prowadzone były od kilku lat przez ekipę archeologów brytyjskich pod kierunkiem Miss K. Kenyon. W kwietniu 1956 r. prace wykopaliskowe doprowadziły do odkrycia miasta mogącego poszczycić się kulturą sięgającą okresu n e o l i t u, a tym samym dostarczyły nieprzebranego materiału dowodowego obalającego dotychczasowe poglądy na początki kultury ludzkiej. Sama zresztą dyr. K. Kenyon oświadczyła nam, że odkrycia na terenie Jerycha są rewolucyjne i kładą kres wszelkim dotychczasowym koncepcjom odnośnie początków cywilizacji.

W jaki sposób wspomniana przez Ks. Profesora grupa archeologów brytyjskich natrafiła na ślady tego osiedla?

— Otóż już w 1955 r., w czasie przeprowadzania prac wykopaliskowych natrafiono na ślady miasta, obejmującego powierzchnię 3 ha. Miasto to, wyposażone w masywne budowle, otoczone było kamiennym murem chronionym głębokimi rowami. Zaś w 1956 r. stwierdzono, że miasto zbudowane było na miejscu jeszcze wcześniejszej osady, której urządzenia obronne składały się z fosy wyrąbanej w skale, wielkiego kamiennego muru i wieży zbudowanej z głazów. Zainteresowanie szczególne wśród archeologów wzbudziła jednak wieża, która okazała się budowlą starszą od otaczających miasto murów. Do wieży prowadzą kamienne schody w liczbie 28, a wysokość tej wieży jeszcze dziś wynosi 3,5 m. Gdy zaś ze wspomnianej klatki schodowej usunięto 60 cm warstwy mułu natrafiono na 11 szkieletów ludzkich bezładnie złożonych w jednym miejscu. Skąd się te szkielety wzięły, nie wiemy tego dokładnie, ale trudno przypuścić, by mieszkańcy osady miejsca tego używali jako grobowca. Przyjąć należy raczej pogląd dyr. Kenyon, że są to zwłoki poległych obrońców, którzy tam wrzuceni zostali przez zdobywców wieży. Na miejscu w Jerycho zapoznaliśmy się z całym dotychczasowym plonem poszukiwań.

Wspomniał Ksiądz, że najstarszych śladów kultury ludzkiej szukać należy właśnie na terenie Jerycha, ale jak do tego doszli archeolodzy?

Archeologia współczesna dysponuje różnymi metodami, m. in. służą jej też osiągnięcia fizyki nuklearnej. Otóż wdrążając się w okres wczesnej epoki kamiennej wyraźnie wyróżnić musimy dwie

fazy rozwojowe kultury. Na podstawie przeprowadzonych prac wykopaliskowych z 1954 r. poznano życie ludzi, żyjących we wczesnej epoce kamiennej. Budowali oni domy czworoboczne, do których wchodziło się przez szerokie drzwi. Poznano również ich narzędzia pracy oraz przedmioty domowego użytku. Wszystkie one bardzo starannie wykonane były z kamienia. Ludzie tego okresu rozmiłowani byli w pięknie. Ściany i podłogi smarowali mieszaniną gliny i gipsu, a następnie ręcznie wygładzali. Cegły, również ręcznie wyrabiane, posiadały kształt kwadratowy, co zresztą stanowi cechę charakterystyczną dla architektury tego okresu. Ze względu zatem tak na wzorowe urządzenia wnętrz jak i specyficzny styl architektoniczny archeolodzy okres ten nazwali *„plaster-floor-phase"*, epoką gładkich posadzek. Zupełnie inaczej przedstawia się natomiast okres drugi (czy raczej pierwszy), który odzwierciedla warstwa starsza, znajdująca się poniżej wygładzonych posadzek. Tu prace wykopaliskowe wykazały, iż mamy do czynienia z kulturą zupełnie odrębną od poprzedniej. Cechuje ją odmienna metoda architektoniczna. Mieszkańcy nie budowali domów czworobocznych, ale okrągłe. Cegły nie posiadały kształtu czworobocznego, lecz zaokrąglony. Dlatego też archeolodzy brytyjscy, biorąc pod uwagę ów charakterystyczny szczegół stylu budowy, okres ten — z właściwym sobie poczuciem humoru — nazwali *„Hog Back — Phase"*, epoką cegły świńskich grzbietów. Zaznaczyć również należy, że budowle okresu drugiego stanowiły nie tyle domy, ile raczej szałasy, budowane z bambusu, trzciny lub innego prymitywnego materiału budowlanego. Ponadto znalezione sprzęty codziennego użytku jasno wskazują także na dwie fazy rozwojowe kultury epoki kamiennej.

A skąd wiemy, że budowle te pochodzą z tego właśnie okresu?

— Jedno z kryteriów stanowi chronologia warstw. Obliczenia nasze byłyby jednak niepełne, gdybyśmy oparli się tylko na tym kryterium. Lecz wspomniałem, iż dzisiaj z wydatną pomocą przychodzą nam również osiągnięcia fizyki nuklearnej. Ogromną pomoc oddała ona również w naszym konkretnym przypadku. Otóż fizyka nuklearna, przez zastosowanie najnowszych chronometrów, wyprodukowanych na zasadzie doświadczeń radioaktywnych, z dużą dokładnością pozwoliła określić wiek pochodzenia tychże budowli. Często mieliśmy okazję przekonać się o tym na miejscu prac wykopaliskowych. Na szczególną uwagę zasługuje jednak zastosowanie tzw. „metody Carbon 14", czyli węgla promieniotwórczego C^{14}. Otóż każda istota żywa — czy to będzie człowiek, zwierzę czy roślina — skupia w sobie pewien procent wę-

gla promieniotwórczego C^{14}. Z chwilą śmierci następuje proces chemicznego rozkładu. Czas rozkładu C^{14} można już dzisiaj mierzyć na podstawie danych fizyki nuklearnej. Istnieje wprawdzie jeszcze możliwość pomyłki do ok. 50 lat, ale pomyłka ta nie stanowi poważnego błędu, gdy przy obliczeniach mamy do czynienia z tysiącami lat. Archeolodzy brytyjscy zastosowali m. in. tę metodę C^{14} i na podstawie różnorodnych doświadczeń doszli do stwierdzenia, że budowle z okresu „gładkich posadzek" sięgają roku 6250 przed Chr., a granica dolna okresu drugiego, czyli „cegły świńskich grzbietów", sięga ok. 10 000 lat przed Chr. Tak więc rozwój kultury na terenie Jerycha sięga czasów pleistocenu.

Czy badania trwają jeszcze na tym terenie?

— Owszem, z tego cośmy na miejscu widzieli i nauczyli się, mogę powiedzieć, że jeszcze niejeden szczegół kultury świata starożytnego okryty jest tajemnicą ziemi palestyńskiej. Dodam, że ostatnio natknięto się w czasie prac wykopaliskowych na czaszki ludzkie, które następnie zrekonstruowano przy pomocy masy plastycznej. Są to prawdopodobnie najstarsze ze znanych nam dotąd portrety ludzkości.

Czy dotychczasowe osiągnięcia archeologów na tym terenie doczekały się już jakichś publikacji?

— Tak, ukazało się szereg artykułów w piśmiennictwie fachowym, a nadto dyr. Kenyon wydała na ten temat szczegółową rozprawę pt. *Digging up Jericho* oraz podała cenne uwagi i spostrzeżenia w książce *Archeology in the Holy Land,* wydanej jesienią ubiegłego roku w Londynie.

Niezmiernie ciekawe są te zagadnienia, ale chcielibyśmy nadto usłyszeć jeszcze coś na temat innych prac wykopaliskowych, np. na terenie Qumran. Nie potrzebuję dodawać, że społeczeństwo nasze z wielką pilnością śledzi wyniki prac nad słynnymi manuskryptami Pustyni Judzkiej.

— Nie tylko zresztą społeczeństwo polskie. Mając na uwadze to szerokie zainteresowanie problematyką qumrańską przesłałem redakcji „Znaku" z Palestyny wywiad z najbardziej kompetentnymi znawcami tych zagadnień, który ukazał się w numerze 78 (grudzień 1960). Ponieważ i ja od samego początku zainteresowany jestem wynikami badań nad słynnymi tekstami qumrańskimi, dzięki ogromnej życzliwości czołowych qumranistów, a zwłaszcza ks. T. J. Milika, O. De Vaux, F. Crossa, Y. Yadina, N. Avigada, którzy byli

łaskawi udostępnić mi tak oryginały tekstów, jak i pomóc w rozwiązaniu szeregu zagadnień specjalnych — mogłem wielu rzeczy się nauczyć. Gdy chodzi o aktualny stan badań nad tekstami z Qumran, to starałem się zapoznać z nim czytelników w moim artykule. Tu chciałbym jeszcze zwrócić uwagę, że aczkolwiek dzisiaj już powszechnie wiadomo, jaką treść kryją zwoje znalezione w grocie jedenastej, mianowicie: fragmenty Księgi Kapłańskiej, fragment jednego psalmu, fragment targumu do księgi Hioba i fragmenty Apokalipsy, to jednak ostatnio wyłoniło się następujące zagadnienie. Okazało się, iż Muzeum Palestyńskie w Jerozolimie zakupując manuskrypty znalezione przez Beduinów w grocie XI za 45 tys. jordańskich dinarów (tj. ok. 120 000 amerykańskich dolarów), zakupiło tylko jedną część rękopisów, i to tę w gorszym stanie, gdyż ostatnio zjawili się u nich Beduini z drugą częścią, za którą żądają najmniej 100 000 funtów angielskich. Propozycja ta nie została jeszcze przyjęta przez Muzeum Palestyńskie ze względu na brak środków finansowych. Wprawdzie poszczególne instytucje naukowe Europy i USA postanowiły przyjść z pomocą finansową, ale żądają w zamian, by po opublikowaniu treści manuskryptów część oryginałów proporcjonalnie do udzielonej pomocy przekazana została do dyspozycji tych instytucji. Niestety król Jordanii Hussein nie wyraził na to zgody. Ponadto jeden z qumranistów, J. M. Allegro, pozostający w przyjaznych stosunkach z królem Husseinem, postanowił w Ain Feška wybudować specjalne muzeum, w którym złożonoby wszystkie manuskrypty Pustyni Judzkiej. By rozpocząć budowę wspomnianego muzeum — potrzeba ponad 1 000 000 funtów angielskich. J. M. Allegro trwa jednak uporczywie przy swoim zamiarze i obecnie szuka funduszów na budowę. Projektowi J. M. Allegro przeciwny jest cały międzynarodowy *team* qumranistów, odczytujących poszczególne teksty, uważając plan za utopijny. Ponadto pracujący tam wybitni znawcy zagadnień qumrańskich odczuwają dotkliwy brak młodego narybku naukowego.

O bezcennej wartości manuskryptów Pustyni Judzkiej czytaliśmy m. in. w wywiadzie Księdza Profesora z Ks. J. T. Milikiem oraz Prof. Y. Yadinem. Ale aktualność tego tematu rośnie i chcielibyśmy posłyszeć dzisiejszą opinię Księdza Profesora.

— Faktem jest, że dotąd tzw. okres intertestamentalny, tj. okres od II w. przed Chr. do I w. po Chr., był stosunkowo mało znany. Wprawdzie mieliśmy relacje Józefa Flawiusza, Filona czy Pliniusza, ale relacje ich często były niejasne i nieścisłe. Natomiast manuskrypty Pustyni Judzkiej niejako wypełniły tę lukę i dały nam wgląd w życie odłamu religijnego ówczesnego judaizmu, najbliż-

szego chrześcijaństwu. Dla nas nie ulega już dzisiaj najmniejszej wątpliwości, że członkowie społeczności qumrańskiej byli Esseńczykami, a więc obok Faryzeuszy i Saduceuszy jedną z sekt ówczesnego judaizmu. Celowo pomijam problem podobieństw i różnic między poglądami społeczności qumrańskiej a chrześcijaństwem, doniosłość znaczenia manuskryptów dla paleografii hebrajskiej i archeologii, gdyż zagadnienia te szeroko omówione zostały przez biblistów polskich bądź w formie artykułów, bądź też w postaci książkowej. Zwrócę tylko uwagę na takie pozycje, jak „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nr 6—1957 r., w całości poświęcony problematyce qumrańskiej, ks. bp dr Henryk Strąkowski, *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*, KUL 1959 r., ks. prof. E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960 r., czy wreszcie artykuły ks. prof. St. Grzybka na łamach „Tygodnika Powszechnego". Osobiście mogę powiedzieć, że po bezpośrednim zapoznaniu się z manuskryptami Pustyni Judzkiej oraz przedyskutowaniu szeregu zagadnień specjalnych z najznakomitszymi qumranistami nie mam najmniejszych obaw, aby manuskrypty te w jakikolwiek sposób podważyły nasz dotychczasowy pogląd na genezę chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, ukazują nam chrystianizm jako specyficzny i oryginalny system religijny.

Ksiądz Profesor wspomniał także o jakichś pracach archeologicznych w Cezarei.

— Dobrze, że pan mi to przypomina. Nie tylko tam, ale i w szeregu innych miejscowości prowadzone są prace archeologiczne, np. w Beth Yerach, Hazor, ʿEin Gedi, itd. Jeśli jednak panu zależy na Cezarei, to mogę rzucić kilka szczegółów, gdyż osobiście byłem przy pracach tych zaangażowany. Całością tych prac kierował oczywiście nasz niezrównany prof. Pritchard. Cezarea położona jest w połowie drogi między Karmelem i Jaffą. Miejscowość ta jest ogromnie bliska Pawłowi z Tarsu i św. Piotrowi. Otóż dzisiaj sterczą tam ruiny, częściowo zalane Morzem Śródziemnym. Są to pozostałości portu wybudowanego przez Heroda w latach 25—13 przed Chr., który Józef Flawiusz przyrównuje do Aten. Znajdują się tam jednak ruiny nie tylko okresu rzymskiego, ale również okresu późniejszego, zwłaszcza z czasów krzyżowców. Ponieważ część tych ruin, jak już wspomniałem, zalana jest Morzem Śródziemnym, stąd też prace badawcze prowadzone były z małego okrętu; innymi słowy — trzeba było nurkować. Oczywiście, że wyposażeni byliśmy w najnowocześniejszy sprzęt. Dwu żołnierzy izraelskich strzegących stale dostępu do tych ruin pełniło równocześnie rolę naszych pośredników. Nurkowaliśmy przy użyciu m. in. lamp elektronowych.

Lampy elektronowe mają strony dodatnie i ujemne. Dodatnie o tyle, że człowiek pod wodą wszystko widzi najdokładniej, ujemne, bo światło wabi ryby. A mówiono nam, że zdarzają się nieraz wypadki pojawienia się bądź ośmiornicy bądź rekinów. W czasie naszego nurkowania na szczęście nie mieliśmy tego rodzaju przygód. Zadaniem naszym było stwierdzić jak daleko rozciągało się dawne miasto Cezarea.

Jednego popołudnia odbiliśmy nieco dalej od brzegu, aby wypróbować nasz sprzęt wodny. Dwu nas zostało spuszczonych pod ciśnieniem trzech atmosfer na głębokość ok. 20 m. Pod wodą czuliśmy się doskonale, ale gdy nas „wyłowiono" po 25 minutach na pokład, zrobiło się nam niedobrze. Okazało się, że przebywaliśmy pod wodą za krótko, brakowało aklimatyzacji i stąd pojawiły się owe cechy omdlenia. Za godzinę było jednak wszystko dobrze i do dzisiaj chwile te wspominam z wielką rozkoszą.

Przed chwilą wspomniałem także o pracach w Beth-Yerach nad Jeziorem Tyberiadzkim. Otóż mamy tam ciekawe ruiny sięgające czasów kananejskich i rzymskich. Rzecz jednak znamienna, że ruiny okresu wcześniejszego znajdują się jako warstwa górna, a ruiny rzymskie jako warstwa dolna. Przypuszcza się, że owo przewarstwicowanie nastąpiło najprawdopodobniej na skutek jakiegoś trzęsienia ziemi.

Wspomniał Ksiądz Profesor także o ʿEin-Gedi.

— Okolice ʿEin-Gedi-Massada łączą się z niedawno odkrytymi tam listami Bar-Kochby, przywódcy drugiego powstania żydowskiego (132—135 po Chr.). Wśród manuskryptów Wadi Murabba'at znaleziono również dwa listy z okresu Bar Kochby, które są dzisiaj już opublikowane przez naszego znakomitego qumranistę, ks. J. T. Milika, oraz stanowią własność Muzeum Archeologicznego Królestwa Jordanii. Qumraniści odczytujący te listy oświadczyli, że pochodzą one z bliżej nieznanego nam źródła. Dzisiaj jesteśmy już w stanie określić faktyczne miejsce ich pochodzenia. Otóż najprawdopodobniej znalezione one zostały przez Beduinów w grocie Nahal Tse'elim, na północ od Massady, tj. na terytorium dzisiejszego Państwa Izrael. Na skutek tej wiadomości Izraelskie Towarzystwo Wykopaliskowe postanowiło na teren ten wysłać ekspedycję naukową, by zbadała czy po splądrowaniu groty przez Beduinów nie pozostało tam jeszcze coś więcej. Ekspedycja ta, pod kierunkiem dra Y. Aharoniego z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie faktycznie natknęła się na ślady pozostawione przez Beduinów. W jednej z pomniejszych grot znaleziono dwa fragmenty zapisa-

nych filakteriów, jak również małe fragmenty papirusowe pokryte pismem greckim i aramajskim. To stało się powodem zainicjowania przez prof. Y. Yadina ekspedycji archeologicznej o szerokim zasięgu w marcu/kwietniu 1960 r. Datę dwutygodniowej wyprawy ustalono na dzień 23 marca 1960 r. i całość ekipy podzielono na cztery grupy, na czele których stanęli: prof. Avigad, dr Aharoni, Mr. P. Bar Adon i prof. Yadin. Po nakreśleniu topografii terenu uczeni postanowili prowadzić swoje grupy osobno z południa na północ. Grupa podległa prof. Yadinowi miała za zadanie przeszukać tereny Wadi ʿAreija i Wadi Habra w pobliżu ʿEin-Gedi. Tej właśnie grupie najbardziej dopisało szczęście, gdyż natrafiła na wiązkę listów. Prof. Yadin nie mógł zaspokoić swojej ciekawości i był ogromnie niespokojny. Gdy przystąpił do odcyfrowywania owych manuskryptów, nie chciał wierzyć własnym oczom, które nie chciały inaczej czytać, jak tylko: *Shimon Bar Kosebah Hanasi Al Yisrael* („Szymon Bar Kochba, książę Izraela"). Okazało się, że wiązka ta zawierała cennych 15 listów z okresu powstania Bar Kochby, pisanych bądź przez samego Bar Kochbę, bądź redagowanych przez jego kancelarię. Treścią tych listów są rozkazy wydawane przez Bar Kochbę. Listy są w języku hebrajskim i greckim. Jeden z nich pisany jest na kawałku drewna. Przebywając często wraz z ks. rektorem L. Semkowskim u prof. Yadina, miałem możność listy te sam brać w rękę i odczytywać. Dzięki życzliwości prof. Yadina szereg z nich otrzymałem w formie fotokopii z jednym zastrzeżeniem, że nie będę ich publikował przed ogłoszeniem oryginałów przez prof. Yadina. Prócz wspomnianych listów znaleziono także szereg przedmiotów ceramicznych okresu rzymskiego i fragmenty biblijne, m. in. Psalmu 15.

Jak mi doniesiono z Jerozolimy, w marcu bieżącego roku Uniwersytet Hebrajski zorganizował drugą wyprawę archeologiczną w te same okolice. Wynik jej przewyższył oczekiwania uczestników, gdyż znaleziono około 60 rękopisów, z których 50 zawiera przepisy ówczesnego ustawodawstwa oraz przepisy administracyjne, a reszta — fragmenty tekstów biblijnych. W ten sposób znaleźliśmy się znów w posiadaniu manuskryptów sprzed 1800 lat.

Wiadomości tak ciekawe, że aż trudno nasz przedłużający się nad miarę wywiad zakończyć. A chcielibyśmy jeszcze usłyszeć kilka słów o ostatnich kontaktach naukowych Księdza Profesora.

— Otóż po trzymiesięcznym pobycie na Bliskim i Środkowym Wschodzie — a zapomnieliśmy jeszcze wspomnieć o Turcji i Morzu Czerwonym, ale to może już innym razem — udaliśmy się w drogę powrotną z Haify do Neapolu, gdzie nastąpiło rozwiąza-

nie naszego przemiłego i zgranego zespołu. *Via* Rzym udałem się do Monachium, by stamtąd zaraz odlecieć z wykładami z dziedziny archeologii biblijnej do The Pennsylvania State University, dokąd zaproszony zostałem jeszcze w ubiegłym roku. Poszczególne uniwersytety amerykańskie mają zwyczaj prosić na każdy semestr z wykładami 2—3 gości zagranicznych, by studenci mieli możność poznać różne metody pracy. Pobyt mój w State University wspominam bardzo mile.

A jak ocenia Ksiądz Profesor poziom naukowy na uniwersytetach amerykańskich?

— The Pennsylvania State University należy obok Harvard, Columbia i Yale University do przodujących uniwersytetów amerykańskich. Ma ponad 18 000 studentów i 10 wydziałów, wspaniałą bibliotekę uniwersytecką i jak najbardziej nowocześnie urządzone sale wykładowe oraz laboratoria. Poziom naukowy wśród studentów jest bardzo zróżnicowany. Jedni umieją bardzo dużo, inni mniej. Może najsłabszą stroną jest znikoma znajomość języków obcych wśród studentów, co, jak wiadomo, ogromnie utrudnia pracę naukową. Winę za ten nierówny poziom naukowy ponoszą nie tyle studenci czy poszczególne uniwersytety, ile raczej program nauczania w szkołach średnich, tzw. *High Schools*. Wśród studentów amerykańskich daje się jednak zauważyć dużą kulturę, serdeczność i szczerość. Mają nadto dużo dobrej woli, co mogłem zauważyć zwłaszcza w czasie konsultacji poszczególnych tematów prac. Obecnie studenci poszczególnych wydziałów pilnie uczą się języków obcych, zwłaszcza języka rosyjskiego. Nadto studiuje tam ponad 2000 studentów obcych państw.

Czy oprócz zajęć wykładowych miał Ksiądz Profesor jeszcze jakieś specjalne zajęcia?

— Owszem, na życzenie władz uniwersyteckich wygłosiłem dwie prelekcje publiczne dla słuchaczy całego uniwersytetu. W związku zaś z ukazaniem się rozprawy Willsona na temat manuskryptów qumrańskich poproszono mnie o udzielenie wywiadu telewizyjnego na ten właśnie temat. Nadto miałem możność spotkania się z szeregiem osobistości świata naukowego, jak z prof. Smithem, prof. Albrightem, prof. Fr. Matsonem, prof. Pritchardem i wielu innymi. Wykłady, które prowadziłem, były dla mnie o tyle ułatwione, iż dysponowałem całym szeregiem przeźroczy, które sam zrobiłem na Bliskim Wschodzie.

Czy prócz uczonych amerykańskich miał Ksiądz Profesor możność nawiązania kontaktów także z uczonymi innych państw?

— Owszem, żywe więzy przyjaźni i współpracy naukowej łączą mnie również z czołowymi biblistami niemieckimi, jak z prof. R. Schnackenburgiem, prof. J. Schmidem, prof. F. Mussnerem, prof. V. Hampem, prof. J. Zieglerem i innymi. Prócz tego pozostaję w ścisłych kontaktach z biblistami angielskimi, belgijskimi, japońskimi, w Tokio zwłaszcza z prof. Shinada. Trudno tu wszystkich wyliczać, gdyż międzynarodowe kongresy naukowe mają to do siebie, że oprócz dociekań naukowych, stwarzają ogromne możliwości nawiązania kontaktów osobistych, bez względu na wyznanie czy przynależność narodową. Pragnę przy tym dodać, że także wielu uczonych polskich przebywających stale za granicą cieszy się ogromnym autorytetem i poważaniem. W czasie mego pobytu w Palestynie mogłem się np. przekonać, jak ogromnie cenieni są tam ks. prof. L. Semkowski, TJ., obecny rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Jerozolimie, stanowiącego filię Instytutu Biblijnego w Rzymie, oraz nasz wybitny qumranista o światowej sławie, ks. T. J. Milik.

I jeszcze pytanie, które zwykle wypada postawić na zakończenie wywiadu. Jakie są plany naukowe Księdza Profesora na najbliższą przyszłość?

Ze względu na fakt zgromadzenia ogromnie dużo cennego materiału oraz „szersze" spojrzenie na cały szereg zagadnień myślę o przygotowaniu do druku jakiejś obszerniejszej pracy w formie książkowej, lecz uprzednio pragnę solidnie odpocząć, bo ostatnio nie bardzo mi zdrowie dopisuje.

W jakiej mierze współpracuje Ksiądz z piśmiennictwem fachowym w kraju i za granicą?

— Jako współredaktor „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego" staram się w miarę możliwości drukować swe artykuły fachowe w naszym dwumiesięczniku. Nadto i w innych tygodnikach czy miesięcznikach, jak „Tygodnik Powszechny", „Znak", „Homo Dei". A gdy chodzi o piśmiennictwo zagraniczne, to także w różnych, np. „New Testament Studies" „Biblica", „Biblische Zeitschrift", „The Catholic Biblical Quarterly" i innych. Są to jednak czasopisma o charakterze ściśle specjalistycznym. Prócz tego zaproszono mnie również do współpracy przy opracowywaniu reedycji znanego słownika Buchbergera *Lexikon für Theologie und Kirche*, którego pięć tomów już się ukazało. Na Zachodzie obserwuje się obec-

nie tendencję do opracowań zbiorowych ze względu właśnie na rozległą tematykę biblijną ostatnich czasów. Nadto istnieje drugi ciekawy rys, mianowicie wydawanie z różnych okazji „ksiąg pamiątkowych", na których treść składają się pomniejsze prace badawcze uczonych różnych wyznań i narodowości. I tak np. ostatnio ukazała się księga pamiątkowa ku czci wybitnego teologa katolickiego, Otto Karrera, z okazji jego 70 rocznicy urodzin, w postaci znamiennej pracy pt. *Begegnung der Christen*, której autorami są czołowi teologowie katoliccy i niekatoliccy. Charakterystyczną nowością tej publikacji jest fakt, że każdy z poszczególnych tematów opracowany jest tak przez autorów katolickich, jak i niekatolickich. I jak w przedmowie zaznaczono, charakter tego rodzaju pracy ma stać się nowym czynnikiem zbliżenia w duchu ekumenicznym teologów różnych wyznań wobec nadchodzącego Soboru Watykańskiego. Taki sam charakter ma mieć także praca będąca aktualnie w druku ku czci zasłużonego i znakomitego biblisty, prof. J. Schmida z Monachium.

Jak Ksiądz Profesor widzi sytuację i potrzeby biblistyki polskiej?

— Biblistyka polska poniosła wiele dotkliwych strat w czasie II wojny światowej. Można powiedzieć, że okres powojenny nacechowany jest konsolidacją wszystkich biblistów. Oczywiście, że warunki pracy naukowej są dla wielu biblistów polskich ogromnie utrudnione, gdyż oprócz pracy naukowej często obarcza się ich całym szeregiem innych zajęć. Najpoważniejszym brakiem wydaje mi się być brak fachowej i najnowszej literatury biblijnej. Niemniej i tak poszczycić się możemy całym szeregiem osiągnięć. W ogromnie trudnych warunkach, już w 1948 r., ks. prof. Aleksy Klawek zakłada specjalne czasopismo fachowe „Ruch Biblijny i Liturgiczny", które dzięki energicznej inicjatywie ks. prof. St. Grzybka ukazuje się nieprzerwanie do dnia dzisiejszego. Ukazało się szereg przekładów Pisma św. na język polski (ks. prof. Dąbrowskiego, ks. prof. Gryglewicza, ks. prof. Kowalskiego, nowy przekład ks. Jakuba Wujka i in.). Częściowo zaspokojono brak podręczników introdukcyjnych tak do Starego, jak i Nowego Testamentu (ks. prof. Cz. Jakubiec, ks. prof. M. Peter, ks. prof. E. Dąbrowski). Ogromnie cennym wkładem biblistyki polskiej jest wydanie przez „Pallottinum" pod auspicjami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego serii komentarzy do Ksiąg Nowego Testamentu. Zaś staraniem ks. prof. St. Łacha, dziekana Wydziału Teologicznego KUL, przygotowuje się taki sam komentarz i do Ksiąg Starego Testamentu. Ostatnio ukazała się pierwsza w języku polskim dwutomowa *Podręczna En-*

cyklopedia Biblijna, wydana staraniem Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu. Niebawem ukaże się pierwszy w języku polskim przekład Pisma św. z języków oryginalnych, tzw. „Biblia Tyniecka", dzięki inicjatywie i staraniom niestrudzonego o. prof. dra Augustyna Jankowskiego OSB. Z tego krótkiego i fragmentarycznego przeglądu wynika, że daje się zauważyć odrodzenie biblistyki polskiej. Niemniej biblistyka nasza posiada jeszcze cały szereg braków. Jednym z najdotkliwszych jest m. in. brak podręcznika akademickiego archeologii biblijnej i teologii biblijnej tak Starego, jak i Nowego Testamentu. Pocieszamy się jednym, że jak Kraków nie od razu zbudowano, tak też trudno domagać się od stosunkowo małej liczby biblistów w Polsce nadrobienia strat wojennych. Osobiście żywię jednak niezłomną nadzieję, że przy wspólnej harmonijnej współpracy zespołowej i te braki dadzą się w najbliższej przyszłości uzupełnić. Mimo obarczania poszczególnych profesorów licznymi zajęciami dydaktycznymi i innymi, należy się spodziewać, że przy wydajnej pomocy młodych kadr naukowych uda się nam pokonać różnorodne trudności.

Rozmawiał **F. B.**

Kraków, w czerwcu 1961 r.

Ks. JANUSZ FRANKOWSKI

ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA

Fakt zmartwychwstania Chrystusa odegrał decydującą rolę w pierwszych dniach rodzącego się chrześcijaństwa, gdy chodziło o jego byt lub niebyt. W problemie, kim był i jest Chrystus, problem jego zmartwychwstania, tzn. czy rzeczywiście zmartwychwstał, czy nie, odgrywa zasadniczą rolę po dziś dzień. Konsekwentnie od tego faktu zależy sens lub bezsens chrześcijaństwa. Niezwykle zwięźle i mocno ujmuje to św. Paweł w słynnych dramatycznych słowach, zawartych w pierwszym liście do Koryntian: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wiara wasza, jesteście jeszcze w grzechach waszych (tzn. nie było w ogóle żadnego odkupienia). A więc również i ci, którzy zasnęli w Chrystusie, są straceni. Jeżeli tylko w tym życiu mamy nadzieję w Chrystusie, jesteśmy najbardziej nieszczęśni spośród wszystkich ludzi" (1 Kor 15, 17—19; por. w. 14 n.).

Artykuł niniejszy z jednej strony omawia rolę, jaką odegrało zmartwychwstanie w okresie apostolskim, a szczególnie bezpośrednio i w pierwszych latach po samym fakcie zmartwychwstania, z drugiej strony próbuje ocenić wartość obiektywną przekonania i świadectwa Apostołów o rzeczywistym zmartwychwstaniu Jezusa. Rozwiązanie tego drugiego problemu wyjaśnia jednocześnie zagadnienie, czy nasza wiara w zmartwychwstałego Chrystusa — a więc wiara człowieka dzisiejszego — ma dostatecznie mocne rozumne podstawy i czy cud zmartwychwstania może i dziś być użyty jako argument poświadczający boskie posłannictwo Jezusa.

1. ZNACZENIE FAKTU ZMARTWYCHWSTANIA DLA APOSTOŁÓW I MIEJSCE ZMARTWYCHWSTANIA W ICH NAUCZANIU

Relacje o zmartwychwstaniu Chrystusa Pana znajdujemy przede wszystkim w ewangeliach. Wszystkie cztery poświęcają ostatnią część chrystofaniom, czyli ukazywaniu się zmartwychwstałego Chry-

stusa. Opisy te zajmują ostatni rozdział u synoptyków (Mt, Mk, Łk) i dwa ostatnie u św. Jana. Jednak nie tylko ewangelie mówią o zmartwychwstaniu. Relacje i wzmianki o tym fakcie znajdują się również i w innych księgach Nowego Testamentu, a szczególnie w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła. Dane zamieszczone w nich są często niezwykle ważne. Pokazują one — a odnośnie do pierwszych dni chrześcijaństwa szczególnie Dzieje Apostolskie — jakie jest znaczenie cudu zmartwychwstania dla zrozumienia i wyrażenia przez Apostołów, kim jest Jezus. Nadto możemy zobaczyć, jakie miejsce zajmowało zmartwychwstanie w głoszeniu przez nich Dobrej Nowiny[1].

Apostołowie już od pierwszych momentów istnienia Kościoła są w posiadaniu zasadniczego *credo* tj. prawd wiary. Zawierają się w nim oczywiście podstawowe prawdy Objawienia starotestamentalnego, jak wiara w jedynego Boga, Stworzyciela świata, który swoją Opatrznością kieruje dziejami, ale znajdują się tam już i szczególnie mocno zaakcentowane nowe prawdy, jak np. to, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem (Dz Ap 2, 36), że jest synem Bożym (Dz Ap 9, 20), że jest Sędzią żywych i umarłych (10, 42); jest też wiara w Ducha Św., konieczność chrztu (Dz Ap 2, 38) czy wreszcie wiara w zmartwychwstanie ciał (Dz Ap 17, 32)[2].

Wśród tych prawd jest i ta, która mówi o zmartwychwstaniu Jezusa po śmierci na krzyżu i pogrzebaniu. By zobaczyć, jakie ta prawda ma znaczenie dla Apostołów osobiście, jakie ma znaczenie w ich nauczaniu oraz miejsce wśród innych artykułów wiary, wystarczy przeczytać mowy św. Piotra w pierwszych dziesięciu rozdziałach Dziejów Apostolskich obrazujących pierwsze wystąpienia Apostołów. Temat zmartwychwstania zajmuje większą część przemówień apostolskich, a w każdym razie wszędzie jest wysuwany, i to z niezwykłym naciskiem. Św. Paweł, będąc uwięziony w Cezarei około 25 lat po swoim nawróceniu i po wieloletniej pracy apostolskiej, powie, że głosił zawsze i wszystkim od dnia nawrócenia o cierpiącym i zmartwychwstałym Mesjaszu, który niesie światłość ludowi izraelskiemu i poganom (Dz Ap 26, 23). Toteż dobrze jest chyba określone powołanie Apostoła już w pierwszym rozdziale

[1] Na ogół charakter tego, co jest podane o zmartwychwstaniu w Dziejach Apostolskich i w Listach św. Pawła, jest różny od ujęcia Ewangelii. Ewangelie zawierają opisy ukazywań się Zmartwychwstałego Chrystusa. Dzieje Apostolskie dają relacje o zmartwychwstaniu najczęściej w mowach Apostołów zwróconych do Żydów lub pogan. Apostołowie wykazują na podstawie Pisma św., że śmierć i zmartwychwstanie Mesjasza było w planach Bożych. Wreszcie św. Paweł najczęściej rozpracowywuje ten fakt teologicznie.

[2] Por. J. Bonsirven, *La théologie du Nouveau Testament*, Paris 1950, s. 181.

Dziejów, gdy św. Piotr wskazując, że trzeba szukać następcy na miejsce Judasza, stawia sprawę w następujący sposób: „Trzeba więc, aby jeden spośród tych mężów — z tych, którzy chodzili z nami przez cały czas, gdy był z nami Pan Jezus, poczynając od chrztu Janowego aż do dnia, w którym wstąpił do nieba — stał się razem z nami świadkiem zmartwychwstania" (Dz Ap 1, 21 n). Zatem Apostoł — to świadek zmartwychwstania.

Fakt zmartwychwstania lub wywyższenia, by zasiąść po „prawicy" Boga — to wywyższenie jest najściślej związane ze zmartwychwstaniem — jest podkreślany nie tylko w Dziejach Apostolskich, ale i we wszystkich sformułowaniach wyznań wiary, jakie się znajdują w Nowym Testamencie. Słynny szwajcarski egzegeta, o. Cullmann, w krótkim ale treściwym studium nad pierwszymi wyznaniami wiary wskazuje z naciskiem, że niekiedy jest w nich opuszczony artykuł mówiący o Synostwie Bożym Jezusa, ale nigdy nie braknie zmartwychwstania lub wywyższenia[3].

Nacisk na zmartwychwstanie jest zupełnie zrozumiały. Ewangelie dobrze nam przedstawiają atmosferę, jaka panowała po śmierci Jezusa wśród Apostołów. Atmosfera ta jest zilustrowana w kilku zaledwie słowach jednego z uczniów Jezusa, ale wyrażających dogłębny zawód, że się nie spełniło to, czego oczekiwali: „A myśmy się spodziewali, że on odkupi Izraela" (Łk 24, 21). Śmierć Jezusa była dla Apostołów i uczniów końcem wszystkiego. Przekreślała ona jego nauczanie i działalność, przekreślała również ich wiarę i nadzieję. Kapłani i uczeni w Piśmie wołali pod krzyżem: „Jeśli jesteś Synem Bożym, zstąp z krzyża, a uwierzymy" (Mt 27, 40, 42). Nie zstąpił. Umarł tą straszną śmiercią, o której samo Pismo św. wydawało sąd: „Przeklęty, który zawisnął na drzewie" (Powt Pr 21, 23; por. Gal 3, 13). Pogrzeb Jezusa był pogrzebaniem wszystkich nadziei. I ten Jezus, który zdawał się być odrzucony przez Boga, ten Jezus zmartwychwstał „wskrzeszony i wywyższony ręką Boga" (por. Dz Ap, 32 n; 5, 30 n.). Kapłani i uczeni mają znak, którego żądali. Uczniowie mają odpowiedź na wszystkie rozpaczliwe i pełne beznadziejności myśli. Bóg się wypowiedział.

Tak więc fakt zmartwychwstania i słowa Zmartwychwstałego są dla Apostołów odpowiedzią i świadectwem kim jest Jezus, „skąd pochodzi" oraz skąd jest jego nauka. Ten fakt zdecydował o ich niezłomnej odtąd wierze. Ponieważ zaś był on również najsilniejszą odpowiedzią na słowa tych, którzy szydzili pod krzyżem, i na myśli tych, którzy tam wątpili, ponieważ był również najsilniejszym potwierdzeniem słów i czynów Jezusa, potwierdzeniem, że on jest

[3] Por. *L'essence de la foi chrétienne d'après les premières confessions*, art. w „Révue d'hist. et de phil. rel.", 22 (1942) s. 38.

Mesjaszem, którego oczekiwał Izrael, i jak to głosił, Synem Bożym, przeto — mówiąc o Jezusie — było koniecznością zaczynać od zmartwychwstania: fakt ten tłumaczył pozostałe. Tylko w świetle tego faktu można było zrozumieć inne. Stąd choć Apostołowie będą budować na całej nauce Jezusa i na wszystkich Jego cudach, jednak cud zmartwychwstania pozostanie dla nich kluczowy. Pozostanie kluczowy dla spojrzenia na całą Jego poprzednią działalność. Jest tym, co każe przyjąć tę działalność. Stał się więc dla Apostołów punktem wyjściowym do ukazania Kim jest Jezus.

Fakt zmartwychpowstania, mając tak nieporównaną moc apologetyczną miał jednak nie tylko apologetyczne znaczenie. Będąc punktem wyjściowym do poznania Kim jest Jezus, wpłynie w sposób zasadniczy na rozwój i krystalizację chrystologii w czasach apostolskich. W świetle zmartwychwstania będzie się dostrzegało, zgłębiało, pojmowało i wyrażało Osobę i Godność Jezusa. Ponieważ przez zmartwychwstanie wchodzi Jezus w stan chwalebny, stąd jest ono w oczach Apostołów wstąpieniem Jezusa w pełną funkcję i moc Mesjasza oraz majestat Syna Bożego, lub — używając jeszcze innego tytułu, tak pełnego znaczenia dla Apostołów i często przez nich używanego — Jezus wchodzi przez zmartwychwstanie w pełnię władzy i majestatu Kyriosa, czyli Pana, który króluje nad niebem i ziemią,[4] i przed tą jego godnością zgina się wszelkie kolano. Ten proces poznawania Chrystusa w świetle zmrtwychwstania znalazł swoje odbicie i uwydatnił się w budowie pierwszych wyznań wiary. Właśnie królowanie Chrystusa-Kyriosa po prawicy Ojca, poczynając od zmartwychwstania i przez zmartwychwstanie, stanowi centrum i ukoronowanie najpierwszych wyznań[5]. Św. Piotr kończąc mowę o zmartwychwstaniu Jezusa mówi: „Niech wie nieomylnie cały dom Izraela, że Panem *(Kyrios)* i Mesjaszem uczynił Bóg tego Jezusa, którego wy ukrzyżowaliście". A św. Paweł ujmie to jeszcze głębiej w słynnym hymnie i powie o Chrystusie Panu:

„uniżył się
stawszy się posłusznym aż do śmierci,
śmierci krzyżowej.
Dlatego Bóg go wywyższył
i dał mu Imię ponad wszelkie imię
aby na Imię Jezusa
zginało się każde kolano:
mieszkańców nieba, ziemi i otchłani

---

4 Por. z Mt 28, 18: Zmartwychwstały Chrystus mówi tam: „Dana jest mi wszelka władza na niebie i na ziemi".

5 Por. o. Cullmann, art. cyt., s. 39.

i aby każdy język głosił,
że Jezus jest Panem [6]
w chwale Boga Ojca"

(Filip 2, 8—11).

2. WARTOŚĆ HISTORYCZNA ŚWIADECTWA APOSTOŁÓW O ZMARTWYCHWSTANIU

W świetle Dziejów Apostolskich i Listów św. Pawła — jak to mogliśmy zauważyć — cud zmartwychwstania był zasadniczym i szczytowym argumentem tak dla samych Apostołów — dla odnowienia ich wiary w Jezusa, w Jego Godność i misję — jak i dla wykazywania, że on jest Mesjaszem. Nasuwa się tu jednak kilka problemów. Dzieje Apostolskie, pokazujące nam Apostołów głoszących zmartwychwstanie od dnia Zesłania Ducha Św., a więc w pięćdziesiąt dni po zmartwychwstaniu, a dziesięć po wniebowstąpieniu, zostały napisane gdzieś około 40 lat po tych wypadkach. Czy więc nie są te relacje powstałą później legendą włożoną w tę księgę i tworzącą w niej tylko fikcję historyczno-literacką? Nadto jeśli Apostołowie nauczali rzeczywiście od pierwszych dni o zmartwychwstaniu, jaką wartość obiektywną ma ich świadectwo? Ważność problemu historyczności zmartwychwstania jest dla każdego oczywista. Zostało to już zresztą wspomniane na wstępie.

Czy jest rzeczą możliwą rozpoznać i stwierdzić, że pierwsze rozdziały Dziejów Apostolskich przedstawiają nam wiernie, w zasadniczych zarysach, nauczanie Apostołów?

Znany uczony żydowski, J. Klausner, nie przyjmując ani Synostwa Bożego, ani Mesjaństwa Chrystusa, pisze jednak w ten sposób o wartości historycznej ewangelii: „Właśnie przez rozległe badania we wszystkich dziedzinach świata żydowskiego w okresie Drugiej Świątyni (tzn. od czasów Heroda W. do zniszczenia świątyni w 70 r. po Chr.) staje się rzeczą niemożliwą zaprzeczyć całkowicie historyczności synoptycznych ewangelii... każdy krok, każdy czyn, każde słowo Jezusa przypomina nam Palestynę z jego dni, współczesne mu żydowskie życie i judaizm faryzeuszów z okresu Drugiej Świątyni". Mówiąc dalej o ścisłym związku Jezusa przedstawionego przez

---

[6] To Imię ponad wszelkie imię jest właśnie „Pan" (Kyrios). Wyraża ono — jak to zostało powiedziane przed chwilą — godność Chrystusa królującego nad wszystkim. Tytułem Pana był nazywany bardzo często w Starym Testamencie sam Bóg. Być może jednak, jak podsuwa *Bible de Jérusalem*, że chodzi tu o niewypowiedzialne boskie Imię Chrystusa, które w związku z jego tryumfem, w jaki wchodzi przez zmartwychwstanie, jest wyrażone tytułem „Pan".

ewangelie ze środowiskiem współczesnym, autor kończy: „I to jest właśnie najlepszy dowód także dla historyczności Jezusa"[7].

Klausner znając doskonale czasy, w których tle ewangelie ukazują Jezusa, mógł bez trudu rozpoznać — choć odrzuca w ewangeliach to, co wskazuje na nadprzyrodzoność mocy i Osoby Jezusa — że ewangelie posiadają wartość historyczną i że nie ma żadnych wątpliwości co do historyczności Jezusa. Podobnie oko specjalisty rozpozna bez trudu szereg archaicznych rysów w mowach św. Piotra, które, choć mowy te nie są dosłownym odtworzeniem słów Apostoła, wskazują na ich bardzo wczesne pochodzenie i odzwierciedlają najwcześniejszą naukę Apostołów. Tak więc terminologia chrystologiczna jest w nich jeszcze dość niesprecyzowana i z jednej strony odzwierciedla izraelską mentalność Apostołów, z drugiej strony nastawia się na podobną mentalność słuchaczy. A więc zawsze się powie, że Bóg wskrzesił Jezusa (np. 2, 24, 32; 3, 15), a nie, że Jezus zmartwychwstał, jak to już później często będzie używane[8]. Chodzi bowiem o to, aby pokazać i podkreślić, że Jezus jest od Boga i że On potwierdza Jego misję. Idąc po tej samej linii nawet cuda, które czynił Chrystus w czasie swej działalności, zostaną przypisane Ojcu. Św. Piotr powie o Jezusie, że był „mężem potwierdzonym przez Boga dziełami mocy, cudami i znakami, które B ó g u c z y n i ł p r z e z n i e g o pośród was" (2, 22). Jezus jest sługą Boga, którego Bóg wprowadza w chwałę (3, 13). Co do tego ostatniego tytułu trzeba od razu dodać, że choć czyni z Jezusa sługę, jednak dla każdego Izraelity ten tytuł miał drugie, bez porównania głębsze znaczenie. W słynnych proroctwach Izajasza Mesjasz jest nazwany właśnie Sługą Jahwy (Boga) i za swoje cierpienia zostaje przez Boga otoczony chwałą. Do tego wiersza (Iz 52, 13) czyni aluzję św. Piotr.

Nadto widzimy w mowach św. Piotra zawartych w pierwszej części Dziejów Apostolskich jak najbliższy związek ze środowiskiem jerozolimskim i z pokoleniem, które nie tylko pamięta Osobę i działalność Jezusa z Nazaretu, ale pamięć ta jest jeszcze bardzo świeża. Tak więc powie św. Piotr, że grób Dawida (znajdujący się kilkaset metrów od świątyni) „jest wśród nas" (2, 29); słuchacze jego są tymi, którzy ponoszą odpowiedzialność za śmierć Jezusa: „Wy go ukrzyżowaliście" (2, 36), jednak „uczyniliście to z nieświadomości" (3, 17). Apostołowie będąc jeszcze pod świeżym wrażeniem

---

[7] Por. *Jesus von Nazareth*, Jerozolima[3] 1952, s. 168.

[8] Mam tu na myśli słowo *egerthe*, ciągle używane w ewangeliach. Jakkolwiek jest to forma bierna, jednak ma znaczenie czynne: „powstał", jak to oddaje Wulgata, np.: Mk 14, 28; Mt 27, 64. Por. M. Z e r w i c k, *Graecitas biblica*, Romae 1960, § 231 (175).

tego Wydarzenia, jakim było zmartwychwstanie, temu przedmiotowi przede wszystkim poświęcają swe mowy.

Te więc między innymi dane zmuszają biblistów do przyjęcia, że św. Łukasz pisząc Dzieje Apostolskie korzystał z wczesnych źródeł odzwierciadlających pierwsze kroki rodzącego się Kościoła i pierwsze nauki Apostołów [9].

Istnieje jeszcze inne świadectwo pozwalające nam wejrzeć w lata dużo wcześniejsze, niż czas, w którym ono samo zostało napisane. Są to słynne wiersze 1—8 z 15 rozdziału pierwszego listu św. Pawła do Koryntian. Świadectwo to jest niezwykle ważne ze względu na swą treść i związek z relacjami ewangelii. Krótka analiza tego tekstu może być dla nas przykładem, jak pisma Nowego Testamentu, choć napisane niekiedy 30 lub 40 lat po śmierci Chrystusa Pana, są spisaniem tego, co od początku było nauczane i wiernie przekazywane.

Św. Paweł pisze do Koryntian: „Bracia, przypominam wam ewangelię, którą wam głosiłem, którą przyjęliście i przy której trwacie. Przez nią osiągniecie zbawienie, o ile się jej takiej trzymać będziecie, jaką wam głosiłem. W przeciwnym razie przyjęliście wiarę na próżno.

Przede wszystkim zaś przekazałem wam to, co mnie samemu podano, a mianowicie: że Chrystus, według Pisma, umarł za nasze grzechy, że został pogrzebany i że według Pisma trzeciego dnia zmartwychwstał; że ukazał się Kefasowi (tj. św. Piotrowi), potem Dwunastu, potem ukazał się więcej niż pięciuset braciom na raz, z których większość żyje dotychczas, a niektórzy już pomarli. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim Apostołom. A na samym końcu ukazał się także mnie..."

Św. Paweł pisze ten list do Koryntian gdzieś na początku 57 r. Apostoł przypomina Koryntianom to, czego ich sam nauczał, gdy u nich przebywał. Przebywał zaś w Koryncie i głosił tam ewangelię w latach od 50—52 r. Cofnęliśmy się już więc o jakieś sześć lat. Dodaje jednak Apostoł, że nauczając przekazywał to, co i sam otrzymał. Oczywiście czas otrzymania informacji odnośnie do ukazywania się Zmartwychwstałego Apostołom i uczniom będzie się zbiegał z nawróceniem Pawła, czyli gdzieś około 34—36 r. Innymi słowy, widzimy na podstawie tego świadectwa Kościół nauczający o zmartwychwstaniu i przekazujący tę naukę w latach tak bar-

---

[9] Por. J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain 1950, s. 43—48; J. Schmitt, *Jèsus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, s. 19. 29.

dzo zbliżonych do Wielkanocnego Wydarzenia [10]. Jeśli teraz zestawimy to świadectwo ze świadectwami ewangelii, zobaczymy, że mówią one o ukazywaniu się tym samym osobom, choć nie zawsze można ściśle ustalić, czy jest mowa o tych samych chrystofaniach. Tak więc w liście 1 Kor 15, 5: „ukazał się Kefasowi" — u Łk 24, 34: „ukazał się Szymonowi" [11]; w liście 1 Kor 15, 5: „następnie (ukazał się) Dwunastu" — w ewangeliach również jest wspomniane o ukazywaniu się Chrystusa Pana „Dwunastu" (Apostołom), np. Łk 24, 36—53 (por. Mk 16, 14). Widzimy więc, że świadectwa ewangelii mają swój fundament w ustalonej tradycji prowadzącej aż do samych Wydarzeń.

Wreszcie, mówiąc o świadectwie Apostoła Narodów, nie wolno pominąć, że mamy tu bezpośrednie sprawozdanie naocznego świadka: „A na samym końcu ukazał się także i mnie".

W sumie możemy powiedzieć, że tak Dzieje Apostolskie, jak i ewangelie oraz świadectwo św. Pawła pokazują nam Apostołów i uczniów jak najgłębiej przekonanych od samego początku i nauczających, że widzieli Zmartwychwstałego. Dziś krytyka naukowa zgadza się prawie w całości na to najgłębsze i szczere przekonanie Apostołów, choć niekiedy usiłuje umieścić dużo później w czasie powstanie tego przekonania — gdzieś około 50 r. lub nawet później — by móc je tłumaczyć naturalnym rozwojem. Jest to jednak, jak widzieliśmy, sprzeczne ze źródłami.

Czy jednak to przekonanie Apostołów nie było pomyłką, złudzeniem? Hipotezy oszustwa ze strony Apostołów (np. że ukradli ciało Jezusa i mówili, że zmartwychwstał), powtarzanej w XIX wieku, dzisiejsza krytyka naukowa nie wysuwa.

Już wiele nam mówi o wartości obiektywnej przekonania Apostołów fakt, że zmartwychwstanie było głoszone od pierwszych dni, że nie powstało drogą późniejszych, długich spekulacji myślowych. Są wszakże jeszcze inne dane, które wzmacniają wartość interpretacji przyjmującej, że Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał i ukazywał się Apostołom.

Ewangelie nie pokazują nam Apostołów jako ludzi łatwowiernych, szukających fikcji, zadowalających się słowami, domysłami. Postawa ich jest niedowierzająca, wprost sceptyczna. Oni bronią się przed uwierzeniem. A Szaweł w drodze do Damaszku myśli

---

[10] Por. ks. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 2, cz. 1, s. 164n; ks. E. Kopeć, *Spotkanie św. Pawła z Chrystusem*, art. w „Zesz. Nauk. KUL", 3 (1960), s. 45.

[11] Jak wiemy, pierwotne imię św. Piotra brzmiało „Szymon". Chrystus Pan dał mu nowe imię „Opoka". To nowe imię brzmi po aramajsku *Kefas* (aramajski to język, którym mówił Pan Jezus), a po grecku *Petros* (Piotr). Por. Mt 16, 16—18.

o wszystkim, ale nie o uwierzeniu w Chrystusa; może spodziewać się wszystkiego, ale nie Jego ukazania się. Wiemy to z jego listów. Tacy ludzie nie ulegają złudzeniom. Apostołowie nie wierzą niewiastom, które mówią, że widziały Zmartwychwstałego (Mk 16, 11; por. Łk 24, 23). Wątpią, gdy sami widzą Chrystusa Pana, sądząc że widzą ducha (Łk 24, 37). Jezus wzywa wątpiących do oglądania Swych ran i gdy ciągle wątpią, spożywa posiłek w ich oczach (Łk 24, 39—43). A przypomnijmy sobie niewiernego Tomasza (Jan 20, 24—29). Przekonuje ich wreszcie nie co innego, jak wymowa faktów: „Bóg go wskrzesił trzeciego dnia i sprawił, że był widziany nie przez cały lud, lecz przez świadków przeznaczonych przez Boga, przez nas, którzyśmy po jego powstaniu z martwych razem z nim jedli i pili. I rozkazał nam, abyśmy głosili ludowi i świadczyli, że on jest wyznaczonym przez Boga Sędzią żywych i umarłych" (DzAp 10, 40—42).

Musiały być mocne fakty, które stworzyły w Apostołach niezachwiane już niczym potem przekonanie. Jest ono tak mocne, że żadne powątpiewania, zwłaszcza ze strony pogan, nigdy ich nie zbiją z tropu. Ciekawą ilustracją jest wymiana zdań przy końcu przemówienia św. Pawła przed królem z dynastii Heroda W., Agryppą II, i przed rzymskim prokuratorem Judei, Festusem.

Uwięziony Paweł kończy swą obronę. Od dnia, w którym ujrzał Jezusa na drodze do Damaszku, nie okazał się niewiernym temu niebieskiemu widzeniu, lecz świadczył „aż po dziś dzień, że miał cierpieć Mesjasz, że wstawszy pierwszy z umarłych miał wieścić światłość ludowi i poganom". Festus słysząc o zmartwychwstaniu nie wytrzymuje i przerywa: „Gdy on (Paweł) tak przemawiał w swej obronie, Festus zawołał na cały głos: »Szalejesz Pawle, zagłębianie się w Pisma doprowadza cię do pomieszania umysłu!« A wtedy Paweł: »Nie szaleję, najdostojniejszy Festusie, lecz wypowiadam słowa prawdy i rozsądku. Wie bowiem o tych rzeczach król, do którego śmiało mówię. Bo ja nie sądzę, aby coś z tego było dla niego skryte, gdyż nie działo się to gdzieś w zapadłym kącie. Czy wierzysz, królu Agryppo, prorokom? Wiem, że wierzysz. Odrzekł Agryppa Pawłowi: »Wkrótce mnie zaczniesz namawiać, abym stał się chrześcijaninem!« A na to Paweł: »Dałby Bóg — czy to może się stać wkrótce, czy na to trzeba wiele czasu — abyś nie tylko ty, ale i ci wszyscy, którzy mię dziś słuchają, stali się takimi, jakim ja jestem, z wyjątkiem tych więzów«" (DzAp 26).

Apostołowie sami przekonani faktami — nie lękają się faktów, przeciwnie, starają się do nich odwoływać i zwrócić na nie uwagę słuchaczów, zwłaszcza jeżeli ci mieli z nimi jakiś kontakt, lub mogą przynajmniej niektóre rzeczy sprawdzić.

Tak więc jak Paweł odwoływał się do tego, co Agryppa musiał słyszeć o życiu i śmierci Jezusa, tak Apostołowie, przemawiając do mieszkańców Jerozolimy w pierwszych dniach po zmartwychwstaniu, odwołują się do ich świeżej pamięci o działalności Jezusa poświadczonej cudami, do ich pamięci o Jego śmierci na ich oczach, do niezaprzeczalnego faktu pustego grobu (DzAp 2, 22n., 29—32) [12]. Z czymś podobnym spotykamy się w słowach św. Piotra do setnika z Cezarei (DzAp 10, 37n.). Widzieliśmy również, że św. Paweł mówiąc o ukazaniu się Jezusa pięciuset braciom (tzn. swym uczniom) zaznacza, iż większość z nich żyje. Jest to uboczne odwołanie się do licznych świadków, którzy są jeszcze dostępni. Zawsze więc i wszędzie Apostołowie nie tylko nie boją się konfrontacji z faktami, ale właśnie do niej doprowadzają.

W sumie możemy powiedzieć, że przekonanie Apostołów opierało się mocno o fakty i rzeczywistość i że nie jest możliwą rzeczą przekreślić i pominąć ich świadectwa. Za wiele interpretacji, przekreślających zbyt łatwo to świadectwo, rozbiło się o źródła.

Nadto badając źródła zobaczymy, że właśnie w pokoleniu, do którego apelowali Apostołowie w dniu Zesłania Ducha Św., w pokoleniu, które znało Jezusa, słuchało Jego słów, patrzyło na Jego przedziwne czyny, widziało Jego haniebną śmierć, które stanęło wobec Jego pustego grobu i które najłatwiej mogło zadać kłam słowom Apostołów, o ile były fałszem i nie miały podstawy w rzeczywistości, w tym właśnie pokoleniu i najbardziej w tych dniach, które były najbliższe Wydarzeniom, słowa Apostołów znajdowały głęboki oddźwięk i wiarę: „»Bracia, co mamy czynić?« A Piotr rzekł do nich: »Czyńcie pokutę i niech każdy z was przyjmie chrzest w Imię Jezusa Chrystusa«. I przybyło owego dnia około trzech tysięcy dusz" (DzAp 2, 37—41). A po innej nauce: „Wielu słuchających tych słów uwierzyło i doszła liczba mężczyzn do pięciu tysięcy" (DzAp 4, 4). A jeszcze gdzie indziej autor Dziejów Apostolskich powie: „A słowo Boże wzrastało i pomnażała się bardzo liczba uczniów w Jerozolimie. Również wielka liczba kapłanów przyjęła wiarę" (6, 7). Spośród pokoleń izraelskich najwięcej wiary znalazł Jezus w pokoleniu, które na Niego patrzyło.

*

Fakt zmartwychwstania — będąc tak ściśle związany z problemem Jezusa i mając za sobą tak wyraźne świadectwo źródeł —

[12] Taki jest sens aluzji św. Piotra do grobu Dawida. Dawid umarł, został pogrzebany, jego grób (z jego prochami) „jest do dziś pośród nas". Natomiast grób Jezusa jest pusty: „Ciało jego nie ujrzało skażenia".

posiada w naukowej apologetyce — tam, gdzie ona mówi o uzasadnianiu przez Jezusa wypowiedzi, w których odsłania Tajemnicę: Kim jest i po co przyszedł — centralne i szczytowe miejsce [13].

Fakt jednak zmartwychwstania nie jest przedmiotem tylko poznania. Jest związany ze zbyt wieloma problemami filozoficznymi i światopoglądowymi, zbyt wielkiego wymaga zaangażowania osobowości, aby mógł pozostać na płaszczyźnie tylko naukowej. Jest również przedmiotem wiary. Niemniej świadectwo źródeł jest dostatecznie mocne, aby interpretacja przyjmująca rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa była najbardziej uzasadniona [14].

Ks. Janusz Frankowski

---

[13] Por. cytowaną już *Apologetykę* ks. W. *Kwiatkowskiego*.

[14] Z najnowszej polskiej literatury naukowej na temat zmartwychwstania należy jeszcze wymienić oprócz cytowanej apologetyki ks. W. Kwiatkowskiego i artykułu ks. E. Kopcia dwie pozycje tychże autorów: Ks. W. Kwiatkowski, *Z nowszych badań nad „prehistorią" opisu ewangelijnego o zmartwychwstaniu Chrystusa*, art. w „Col. theol.", 26 (1955), s. 311—352; artykuł jest obszernym omówieniem pracy P. de Haesa, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Rzym 1953; ks. E. Kopeć, *Apologia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w pierwotnej kerygmie apostolskiej*, art. w „Rocz. Teol.-Kan.", 6 (1959), s. 57—75.

Artykuły ks. Kopcia są pisane przystępnie. Prace ks. Kwiatkowskiego są trudniejsze.

Ponadto wymieńmy: Ks. W. Prokulski, *Zmartwychstanie Chrystusa w soteriologii św. Pawła*, Warszawa 1934, „Nasza Myśl Teologiczna" II.; Ks. L. Stefaniak, *Historyczność zmartwychwstania Chrystusa w listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 8 (1955), s. 306—327.

Wśród dzieł zagranicznych jedną z zasadniczych katolickich pozycji jest cytowane dzieło J. Schmitta. Nadto zwróciłbym uwagę na pracę J. Guittona, *Le problème de Jésus*, t. 2 *(divinité et résurrection)*, Paryż 1953.

Ks. ALFONS BILLERT

DOŚWIADCZENIA PARAFIALNE

Z wielkim zadowoleniem przyjąłem wiadomość, że Redakcja „Znaku" zamierza wydać specjalny numer poświęcony Pismu św. Toteż czyniąc zadość życzeniu Redakcji pragnę podzielić się z czytelnikami swoimi skromnymi doświadczeniami biblijnymi, które zdobyłem w ciągu dziesięcioletniej pracy duszpasterskiej.

Jestem proboszczem parafii wiejskiej na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej. Na tej placówce, którą objąłem przed dziesięciu laty, postanowiłem pracę duszpasterską oprzeć na Piśmie św. Parafia moja miała być na wskroś biblijna. Pismo św. miało stać się codzienną lekturą moich parafian.

Pierwszą moją troską było, aby we wszystkich rodzinach znalazła się Biblia. W tym celu sprowadziłem kilkaset egzemplarzy Pisma św. Nowego Testamentu, które rozprowadzałem wśród parafian. Przy rozmaitych okazjach zachęcałem wiernych do zaopatrzenia się w Pismo św., aby nie było w parafii żadnej rodziny, która nie miałaby tej „Księgi ksiąg".

Ponieważ w ciągu lat zmieniają się rodziny w parafii, akcja rozpowszechniania Pisma św. stale trwa. Sposoby tej akcji są rozmaite. W biurze parafialnym można nabyć na raty zarówno cały Nowy Testament, jak i Ewangelie z Dziejami Apostolskimi lub tylko Ewangelię św. Łukasza. W niektóre uroczystości (np. odpust, niedziela biblijna) przed kościołem znajduje się stoisko. Dzieci wyższych klas szkoły podstawowej używają Nowego Testamentu jako podręcznika do nauki religii. Od czasu do czasu słyszą wierni z ambony, że miłym i polecenia godnym upominkiem gwiazdkowym lub imieninowym jest Pismo św. Ono jest nagrodą dla zwycięzców w rozmaitych konkursach i dla uczestników imprez biblijnych.

Do pierwszej Komunii św. wszystkie dzieci przystępują z Ewangelią św. Łukasza w ręku. Przed Mszą św. poświęcam ją uroczyście, zachęcając przy tym dzieci, aby jak najczęściej zaglądały do tej „złotej książeczki", aby jak najchętniej poznawały naukę Pana Jezusa, Którego po raz pierwszy przyjmują do swoich serc. Przy

udzielaniu sakramentu Bierzmowania ks. biskup święci Ewangelie z Dziejami Apostolskimi, które stają się miłą pamiątką dla wszystkich młodych rycerzy Chrystusowych. Przy zawieraniu związku małżeńskiego, po ceremoniach przewidzianych rytuałem, wręczam nowożeńcom Pismo św. z odpowiednią dedykacją, życząc im, aby Ewangelia była konstytucją ich życia rodzinnego.

W czasie kolędy wierni obok krzyża kładą na stole Pismo św. W biedniejszych rodzinach, które nie zdołały zaopatrzyć się w Pismo św., „złota księga" pozostawiona przez duszpasterza mile przypomina odbytą kolędę.

Wszystkie wyżej wspomniane formy doskonale przyczyniają się do rozpowszechniania Pisma św. Dzięki nim Ewangelia dotarła do wszystkich rodzin.

Jednakże rozpowszechnianie Pisma św. — to tylko część pracy duszpastersko-biblijnej. Jest to raczej praca wstępna, przygotowawcza. Istotną rzeczą jest, aby Biblia znajdująca się w rodzinach była naprawdę czytana, a nie leżała na półce między innymi książkami.

I tutaj wykorzystuję wszystkie okazje, aby zachęcić wiernych słowem i przykładem do czytania tego „listu z nieba".

Przede wszystkim staram się, aby wierni jak najczęściej spotykali się z Pismem św. w samym kościele, który jest przecież domem rodziny parafialnej. W pracy duszpasterskiej stale wracam do zagadnień biblijnych. Pouczenia, wiadomości, zachęty podaję w ogłoszeniach parafialnych, ponawiam je w naukach stanowych. W kościele jest biblijna skrzynka zapytań. Jeśli pytanie dotyczy zagadnienia, które może interesować ogół wiernych, odpowiadam na nie w czasie nabożeństw niedzielnych. Jeśli zaciekawia tylko bardziej zaawansowanych, udzielam wyjaśnień na tzw. „godzinach biblijnych".

Podczas każdej Mszy św. — także w dni powszednie — czytam w języku polskim perykopy lekcyjne i ewangelijne, zaopatrując je w krótki komentarz. W pewnej mierze zastępują one tak bardzo lubiane przez lud homilie, których miejsca zajęły obecnie nauki tematowe. Wszystkie kazania staram się przepoić słowem natchnionym. Posługuję się w nich najchętniej przykładami zaczerpniętymi z historii biblijnej. W niektórych okresach roku liturgicznego łączę nieszpory z czytaniem ciekawszych wydarzeń ze Starego Testamentu. Z wielkim zainteresowaniem słuchają wierni dziejów narodu wybranego, których uczyli się kiedyś w skrócie z małej biblijki. Na tle proroctw i figur starotestamentowych postać Chrystusa Pana staje się wyraźniejsza, bliższa. Co parę lat podczas nabożeństw ku czci Najśw. Serca Pana Jezusa zamiast czytanek czerwcowych czytam Dzieje Apostolskie.

W kruchcie znajduje się gablotka z napisem: „Nad Ewangelią". Mogą parafianie znaleźć w niej to wszystko, co ich interesuje z dziedziny biblijnej. Są tam wiadomości ogólne dotyczące Biblii, bieżące, najnowsze odkrycia, wykopaliska, urozmaicone zdjęciami. Nie brak też sentencyj biblijnych zaczerpniętych u Ojców Kościoła.

Dla większego zainteresowania wiernych Biblią postanowiłem jeden dzień w roku specjalnie poświęcić Pismu św. Rozpocząłem więc organizować „niedziele biblijne".

Pierwszą „niedzielę biblijną" urządziłem w uroczystość św. Hieronima w roku 1951. Odtąd rokrocznie obchodzimy w parafii niedzielę biblijną w ostatnią niedzielę września. Każda niedziela ma swoje hasło, które staramy się realizować w ciągu całego roku.

Oto hasła poszczególnych niedziel:

1. „W każdej rodzinie obok krzyża i gromnicy — Pismo św.".
2. „W każdą niedzielę czytamy wspólnie w gronie rodzinnym Pismo św.".
3. „Wszyscy bierzemy udział w konkursie biblijnym".
4. „Sami czytamy i innych zachęcamy do czytania Pisma św.".
5. „Przez czytanie Pisma św. pogłębiamy swoją wiedzę religijną".
6. „Pismo św. i Eucharystia — źródłem naszego odrodzenia".
7. „Czytając Ewangelię wypełniamy Śluby Jasnogórskie".
8. „Lektura Pisma św. ułatwia życie w łasce uświęcającej".
9. „Często posilamy się przy Stole Eucharystycznym i przy Stole Słowa Bożego".
10. „Przez czytanie Pisma św. przygotowujemy się na Tysiąclecie Chrztu Polski".

Hasła te przypominam przez cały rok w ogłoszeniach parafialnych oraz w gablotce „Nad Ewangelią".

Niedziela biblijna jest świętem parafii. Kościół otrzymuje świąteczny wystrój. Na poczesnym miejscu widnieje obraz św. Hieronima. Przed kościołem w stoisku nabyć można Pismo św. Nowego Testamentu. Tematem kazań przedpołudniowych jest aktualne hasło niedzieli. Na program popołudniowego nabożeństwa składają się uroczyste nieszpory przed wystawionym Najśw. Sakramentem, poprzedzone krótkim komentarzem psalmów, konferencja biblijna, rozdanie nagród zwycięzcom konkursu biblijnego i ogłoszenie warunków konkursu następnego, poświęcenie nowych egzemplarzy Pisma św. oraz uczczenie relikwii św. Wiktoryna, pierwszego egzegety na Zachodzie. W biurze parafialnym zorganizowana jest miniaturowa wystawa, na której wierni mogą zapoznać się z bibliami, pisanymi w różnych językach, z książkami i zdjęciami o tematyce biblijnej.

Niedziela biblijna jest całkowicie poświęcona Pismu św. Natomiast w każdą ostatnią niedzielę pozostałych miesięcy urządzam po południu tzw. „godzinę biblijną". Główną treścią tej „godziny" jest czytanie i komentowanie Pisma św. Łączy się ona zawsze z nabożeństwem eucharystycznym.

Dekretem swym z roku 1957 J. Em. Ks. Kardynał Prymas Wyszyński zaprowadził zarówno „niedzielę biblijną" jak i „godzinę biblijną" jako obowiązujące w całej archidiecezji.

Poza niedzielą biblijną obchodzimy w parafii szczególnie uroczyście święta Ewangelistów i św. Hieronima. Wśród uczestników nabożeństw rozlosowuje się książki o treści biblijnej.

Każde nabożeństwo biblijne łączę z nabożeństwem eucharystycznym. Istnieje przecież ścisła analogia między Słowem Wcielonym, mieszkającym jako *Logos Eucharistikos* pod postaciami sakramentalnymi, a Słowem Bożym Objawionym, zawartym jako *Logos Embiblos* w księgach świętych. Pismo św. jest jak gdyby uzupełnieniem Eucharystii. W jednym i drugim spotykamy się z Chrystusem. Połączenie Pisma św. z Eucharystią nadaje nabożeństwu charakter jak najbardziej katolicki.

Do czytania Pisma św. w rodzinach przyczyniają się konkursy biblijne. Na czym one polegają?

Pierwszy konkurs — ogłoszony w r. 1951 — był stosunkowo łatwy. Należało wskazać księgę, rozdział i wiersz pięciu podanych cytatów, zaczerpniętych z Ewangelii i Dziejów Apostolskich. W konkursie tym brała udział tylko młodzież pozaszkolna. Wpłynęło 49 rozwiązań.

Następne konkursy są już trudniejsze. Podaję kilka wyrazów częściej występujących w pierwszych księgach Nowego Testamentu (np. anioł, apostoł, prorok lub kapłan, faryzeusz, celnik). Należy te wyrazy odszukać i wpisać do specjalnego zeszytu. Wymaga to czytania bardzo uważnego, nieraz kilkakrotnego. Aby uczestnicy konkursu pracowali samodzielnie, w czasie kolędy przeglądam ich brudnopisy, poprawiam, udzielam wskazówek. Każda kolęda daje mi piękną sposobność, aby przekonać się, czy i w jakim stopniu czyta się Pismo św. w rodzinach. Zainteresowanie ze strony duszpasterza jest doskonałym bodźcem do tej świętej lektury.

W konkursach biorą udział wszystkie stany: starsze dzieci szkolne, młodzież i rodzice nawet wielodzietnych rodzin. Konkurs trwa zwykle pół roku. Podczas długich jesienno-zimowych wieczorów mieszkańcy wsi mają najwięcej czasu. Bardzo często wśród ogłoszeń parafialnych przypominam warunki konkursu i zachęcam do udziału w nim. Zachęta ta w dużej mierze wpływa na liczbę rozwiązań. Zdarza się, że rozwiązania nadchodzą także spoza pa-

rafii. Uczestnicy konkursu otrzymują w drodze losowania nagrody książkowe.

Oprócz wyżej wspomnianych konkursów urządziłem przed paru laty konkurs ewangelijny dla dzieci szkolnych. Polegał on na dosłownym opanowaniu pamięciowym perykop ewangelijnych na wszystkie niedziele i święta, także zniesione, dni krzyżowe, wigilie, suche dni i inne w roku liturgicznym. Za wyrecytowanie na pamięć danej perykopy otrzymywało dziecko jeden punkt. Najwięcej kłopotu małym uczestnikom sprawił rodowód Chrystusa Pana. Imiona przodków Pana Jezusa nie bardzo chciały utrwalić się dzieciom w pamięci.

Konkurs trwał cały rok. W każdą niedzielę na nabożeństwie szkolnym ogłaszałem listę dzieci przodujących w konkursie. Prócz tego na tablicy ogłoszeń była lista wszystkich uczestników, którym co tydzień dopisywałem zdobyte punkty. W konkursie brało udział kilkadziesiąt dzieci. Wszystkich perykop nauczyły się 3 dziewczynki, zdobywając 120 punktów; dwie następne uzyskały 100 i 97. Spośród chłopców najpilniejsi osiągnęli 97 i 86. Zwycięzcy otrzymali nagrody książkowe.

Pismo św. Nowego Testamentu jest podręcznikiem szkolnym, używanym przez dzieci klas wyższych. Na lekcjach religii uczą się one, jak trzeba nim posługiwać się. Znają doskonale fachowe terminy biblijne. Rozmiłowane w Piśmie św. na lekcjach, bardzo chętnie biorą je do rąk także w domu. Do nich dołączają się inni członkowie rodziny. Wszak przy czytaniu wyłaniają się kwestie, w rozwiązaniu których potrzebna jest pomoc rodzicielska. Rodzice, chcąc sprostać temu zadaniu, muszą też interesować się Biblią.

Na terenie parafii jest kilkadziesiąt rodzin, które zobowiązały się czytać Pismo św. przynajmniej pół godziny na tydzień wspólnie — w gronie rodzinnym. Z rodzinami tymi uprawiam specjalne duszpasterstwo biblijne. Urządzam dla nich krótkie nabożeństwa. Od czasu do czasu biorę udział w ich czytaniu domowym.

Po dziesięcioletniej pracy mogę poszczycić się pewnymi osiągnięciami. Pismo św. dotarło do wszystkich rodzin. Jest ono coraz częściej lekturą domową parafian. Chrystus z kart Ewangelii św. staje się dla wiernych coraz bliższy, coraz droższy.

Na zakończenie uczynię małą dygresję. Kilkakrotne „najazdy" tzw. „świadków Jehowy" na moją parafię zakończyły się dla nich całkowitym niepowodzeniem. Nigdzie ich nie przyjęto. Propagowane przez nich Pismo św. nie jest żadną nowością dla moich parafian. Słyszą przecież o nim bardzo często w swoim kościele, mają w swych domach i sami je czytają. To im zupełnie wystarcza. Ba-

dacze Pisma św. nie znajdują tu odpowiedniego klimatu dla swej sekciarskiej roboty.

Duszpasterstwo biblijne jest u nas jeszcze pracą pionierską, dlatego doświadczenia z tej dziedziny są skromne. Niemniej ruch biblijny w mojej parafii świadczy, że Pismo św. nie tylko leży na warsztacie biblistów, nie tylko jest lekturą teologów, lecz coraz częściej znajduje się w rękach naszego wiernego ludu.

Ks. Alfons Billert

THOMAS MERTON

MÓDLMY SIĘ SŁOWAMI PSALMOW

Dlaczego Kościół uważa Psalmy za najdoskonalszy modlitewnik? Dlaczego Psalmy tworzą większą część Oficjum odmawianego przez kapłanów i zakonników? Dlaczego chrześcijanin świecki powinien także posługiwać się Psalmami w swojej osobistej rozmowie z Bogiem?

Czy Kościół miłuje Psalmy jedynie dlatego, że są to starodawne, czcigodne poematy religijne? Czy tylko z konserwatywnej niechęci do zmian? Albo czy posługuje się nimi z rozkazu Bożego? Czy śpiewa je wyłącznie dlatego, że zawierają Objawione Słowo Boże?

Kościół rzeczywiście popiera rzeczy dawne, ale nie dlatego, że są stare, tylko z powodu ich wiecznej młodości. Psalmy poją nas chwałą Bożą z jej czystego i nieskalanego źródła, w całej jego pierwotnej prostocie i doskonałości. Powracamy w nich do młodzieńczej siły i bezpośredniości, z jaką Psalmiści wyrażali swoje uwielbienie dla Boga Izraela. Było ono spotęgowane niewysłowioną wymową nowego odkrycia: Psalmy bowiem są pieśnią ludzi, którzy w i e d z i e l i, K i m j e s t B ó g. Jeżeli mamy się dobrze modlić, to i my również musimy „odkryć" Boga, z którym rozmawiamy. Modląc się słowami Psalmów uzyskujemy większy udział w tym błogosławionym „odkryciu", utajonym w nich dla wszystkich pokoleń. Bóg bowiem chciał nam się dać poznać poprzez tajemnicę Psalmów.

Psalmy są nie tylko objawionym słowem Bożym, nie tylko słowami, których Bóg chętnie słucha, jak nam to Sam objawił. I Kościół nie miłuje Psałterza jedynie dlatego, że został on jemu z zewnątrz narzucony Bożym rozkazem. Psałterz jest zbyt bliski źródeł życia Kościoła. To są nie tylko natchnione przez Boga pieśni Proroków, ale hymny całego Kościoła, wyraz jego najgłębszego wewnętrznego życia. Słowa i myśli Psalmów wypływają nie tylko z niezmierzonych głębin Bożych, ale i z najistotniejszych przeżyć serca Kościoła. Nie ma pieśni lepiej wyrażających jego duszę, pragnienia, tęsknoty, troski i radości.

Tak więc powodem umiłowania Psalmów przez Kościół jest nie tylko fakt, że zostały mu one zesłane przez Boga z nieba wysokiego, ale i to, że Bóg Sam oddał mu w nich Siebie jak gdyby w sakramencie. Kościół nieustannie śpiewa z rozkoszą pieśni dawnych Psalmistów, ponieważ może w nich wyśpiewać swoje poznanie Boga i swoje z Nim zjednoczenie.

Bóg oddał nam Siebie w Chrystusie. Psalmy przepełnione są Słowem Wcielonym. Nie tylko Dawid jest „figurą" Chrystusa, cały Psałterz w myśli liturgicznej Kościoła jest od wieków uważany za przegląd i jak gdyby skrót wszystkiego, co Bóg objawił. Innymi słowy, Psalmy zawierają w sobie Stary i Nowy Testament, pełne Misterium Chrystusowe. Śpiewając co dzień Psalmy, Kościół wyśpiewuje weselny hymn swego zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie.

Mówiąc jasno: Kościół miłuje Psalmy, ponieważ w nich wyraża swoje przeżywanie Boga, zjednoczenie ze Słowem Wcielonym, swoją kontemplację Boga w Tajemnicy Chrystusowej.

Kościół zaleca odmawianie Psalmów kapłanom, zakonnikom i zakonnicom, a nawet ludziom świeckim, aby mieli „ducha Chrystusowego", aby rozwijali w sobie życie wewnętrzne, które jest najistotniejszą treścią życia ich Matki-Kościoła. Śpiewając Psalmy, rozważając je i miłując, posługując się nimi we wszelkich okolicznościach życia duchowego stajemy się zdolni do głębszego wniknięcia w ten czynny udział w liturgii, który jest kluczem do najgłębszego i najprawdziwszego życia wewnętrznego. Jeśli naprawdę poznamy i ukochamy Psalmy, osiągniemy takie przeżywanie rzeczy Bożych, jakie jest udziałem Kościoła. Zaczniemy poznawać Boga tak, jak Go znać powinniśmy. I dlatego Kościół uważa Psałterz za najlepszy sposób oddawania czci Bogu.

*

Wielbić Boga!

Czy my wiemy, co znaczy: wielbić, wychwalać, składać cześć?

Pochwała jest dzisiaj tania. Zachwalamy wszystko: mydło, piwo, pastę do zębów, ubranie, gwiazdy filmowe, wszystkie najnowsze pomysły, o których mniemamy, że przyczynią się do wygodnego życia — chwali się ciągle i z taką przesadą, że to się już każdemu sprzykrzyło. Ponieważ zaś „zachwala" się wszystko z oficjalnym, płytkim entuzjazmem spikera radiowego, kończy się na tym, że się w ogóle niczego nie chwali. Chwalba stała się pustym dźwiękiem i właściwie nikt nie pragnie nim się posługiwać.

Czy wobec tego znajdą się słowa na wyrażenie chwały Bożej? Wszystkie superlatywy zużyto na zachwalanie żywności i pseudo-

leków. Nie pozostało ani słowa na wyrażenie naszego uwielbienia dla Tego, który Sam jeden jest Świętym, Sam jeden jest Panem.

Idziemy więc do Niego, by prosić o pomoc, by uniknąć kary, by Mu półgłosem szepnąć, że potrzebujemy lepszej posady, więcej pieniędzy i różnych rzeczy zachwalanych przez reklamę. I dziwimy się, że modlitwa nasza bywa tak często bezduszna, a ożywia się i nabiera siły dlatego tylko, że tak bardzo tych rzeczy pożądamy. W rzeczywistości nie myślimy jednak wcale, że Bóg nam jest potrzebny, a już najmniej myślimy o tym, że oddawanie Mu czci jest naszą potrzebą.

Możliwe, że nasz brak zainteresowania dla Psalmów zawiera w sobie utajony brak zainteresowania się Bogiem. Jeśli bowiem chwalenie Go naprawdę nas nie obchodzi, to znaczy, że nigdy nie uświadomiliśmy sobie, Kim On jest. Bo kiedy zdamy sobie sprawę, Kim jest Bóg rzeczywiście, kiedy zrozumiemy, że Ten, który jest Wszechmocny i nieskończenie Święty, „uczynił nam wielkie rzeczy", to jedyną możliwą reakcją będzie okrzyk niewypowiedzianego zachwytu, wyrywający się z głębi naszej istoty, zdumionej potężną, niepojętą dobrocią Boga dla ludzi. Wszystkie Psalmy składają się z takich okrzyków podziwu, zachwytu, trwogi lub radości. Właśnie rzeczywistość ich namiętności sprawia, że niektóre z nich wydają się pozbawione spójni i sensu. Spontaniczność Psalmów czyni z nich pieśni bez planu, ponieważ nie mamy wzorców dla ekstazy.

Równocześnie jednak Psalmy są surowe i umiarkowane. Ich uczucia podlegają kontroli i właśnie ta kontrola wzmaga ich natężenie. Dodajmy do tego jeszcze bardziej widoczne umiarkowanie, z jakim Kościół posługuje się Psałterzem, a przekonamy się, że potężne oddziaływanie Psalmów ukryte jest na bardzo głębokim duchowym poziomie i że musimy modlić się na tym poziomie, aby w ogóle odczuć to działanie.

Stwierdzając, że Psalmy są głębokie, nie mówimy wcale, że są ezoteryczne. Nie trzeba być jakąś osobą nadzwyczajną, aby je ocenić. Wystarcza posiadać zdrową i prostą naturę, dużo wiary i dostateczną wolność od upodobań i przesądów naszych czasów, aby umieć ocenić obrazowość innej rasy i epoki. Musimy być do pewnego stopnia „ludźmi Wschodu".

*

Chwaląc Boga — mówi św. Augustyn — musimy utrzymywać porządek w naszym chwaleniu. Powinno ono być rozumne, duchowe. Nie wolno nam zbyt łatwo ulegać wrażeniom. Z drugiej zaś strony nie powinniśmy być tak „obiektywni", by już nic osobistego nie

przejawiało się w naszej modlitwie. By pozostać na prostej drodze, bez zbaczania ani w prawo, ani w lewo, „najlepszym sposobem jest szukanie sposobu chwalenia Boga w Piśmie świętym" *(Melius iter laudis in Scriptura Dei quaerimus).*

Św. Augustyn dodaje, że Bóg nauczył nas chwalić Go w Psalmach nie dlatego, by Sam miał coś uzyskać z tej chwały, ale po to, abyśmy przez nią stawali się lepsi. Chwaląc Boga słowami Psalmów możemy Go lepiej poznać. Poznając Go lepiej, bardziej Go kochamy, a kochając Go bardziej w Nim znajdujemy nasze szczęście. „Ponieważ więc Bóg wiedział, że to będzie z naszą korzyścią, okazał się nam tak bardzo godny miłości". Te słowa św. Augustyna, wyjęte z komentarza do Psalmu 144, dopełniają inne w jego *De Doctrina Christiana*, gdzie powiada: „Bóg chce być kochany nie dlatego, aby miał coś uzyskać z tego powodu, lecz dlatego by ci, którzy Go kochają, mogli otrzymać wieczną nagrodę. A tą nagrodą jest sam Bóg, którego miłują" (*De Doct. Christ.* I, 29).

Kontemplacja, jakiej nas uczą Psalmy, nie jest czystą „spekulacją". Psalmy nie są oderwanymi rozprawami o naturze Boskiej. Uczymy się w nich poznawać Boga nie przez analizę różnych pojęć o Jego Bóstwie, ale wielbiąc Go i miłując. Ponieważ psalmy są hymnami uwielbienia, przeto odkrywają swoją najgłębszą treść tym tylko, którzy posługują się nimi, by chwalić Boga.

Dla zrozumienia Psalmów musimy we własnych sercach doświadczyć uczuć w nich wyrażonych. Musimy śpiewać je Bogu i przyswoić sobie doskonale całe ich znaczenie.

Stąd św. Augustyn wyciąga wniosek, że nasze wieczne życie chwały powinno się zacząć już tu na ziemi i w czasie. Wszystkie nasze myśli, nasze „rozważania w tym życiu powinny się skupiać na chwaleniu Boga, ponieważ ono będzie wieczną radością naszego przyszłego życia, a nie może być odpowiednio przygotowany do tego życia ten, kto nie ćwiczył się w chwaleniu w życiu obecnym" (Komentarz do Psalmu 148.). „Niech nie minie ani jeden dzień, w którym bym Cię nie chwalił" — dodaje św. Augustyn. Musimy chwalić Go tak w zmartwieniu, jak i w radości, ponieważ „jeśli nie przestaniemy chwalić Go, nawet w dniu cierpienia, gdy się wydaje, że źle się z nami dzieje, wszystko wyjdzie nam i wtedy na dobre w Bogu naszym" (Komentarz do Psalmu 144).

Dlaczego? Ponieważ Psalmy nie tylko kształtują nasz umysł w duchu Kościoła, nie tylko zwracają nasze myśli i uczucia do Boga, ale utwierdzają nas w Bogu, jednoczą nas z Nim w Chrystusie. Lecz czynią to tylko wtedy, gdy serca nasze wracają śladem ich myśli i słów do natchnionego źródła, z którego do nas przyszły. Uczucia Psalmisty, będąc myślami i uczuciami samego

Boga w Jego Kościele, muszą prowadzić nas do ukrytego sanktuarium Bożego. Gdzie jest skarb nasz, tam będą i serca nasze. Zadanie Psalmów polega na objawieniu nam Boga jako umiłowanego „skarbu", ponieważ to On pierwszy nas umiłował, i na ukryciu nas sercem i duszą w głębiach Jego nieskończonego Światła, a więc Psalmy prowadzą nas do kontemplacji.

*

Nikt nie może wątpić, że Kościół uważa Psalmy za idealną modlitwę dla kapłanów i zakonników. Tworzą one przeważną część Oficjum. Lecz zasadniczym celem tego krótkiego szkicu jest przypomnienie czytelnikowi, że Psałterz jest także doskonałą formą modlitwy dla ludzi świeckich.

Modląc się słowami Psalmów sprawiamy, „że obejmują one cały krąg dnia i uświęcają go". Łącząc się z Chrystusem w Jego modlącym się Kościele, ofiarujemy Bogu siebie i wszystkie nasze czynności w Nim i przez Niego. Nie potrzeba w tym celu brać udziału w publicznych i oficjalnych modłach Kościoła. Odmawiane jako modlitwy prywatne, jednoczą nas Psalmy z modlącym się Kościołem, chociaż w sposób mniej formalny i oficjalny, ponieważ są one zawsze modlitwą Kościoła. Tak jak „Ojcze nasz" dane nam przez samego Zbawiciela, Psalmy są w najpełniejszym sensie „modlitwą Chrystusa". Zawierają one nie tylko dawne obietnice, które Chrystus przyszedł wypełnić, ale objawiają wszędzie chwałę Jezusa, Jego najwyższą i wieczną władzę królewską i kapłańską. Przede wszystkim ukazują nam Go zwyciężającego śmierć i swoich wrogów, będących i naszymi nieprzyjaciółmi, oraz obiecują nam Jego triumfalny powrót. Kiedy odmawiamy Psalmy, łaska aktualizuje Jego tajemnice w naszych sercach i bierzemy w nich udział wraz z całym Kościołem. Dlatego nawet w naszej prywatnej modlitwie Chrystus i Kościół modlą się w nas, gdy modlimy się z Duchem Świętym. Nigdy zaś nie mamy większej pewności, że modlimy się z Duchem Świętym, jak kiedy posługujemy się Psalmami!

Zauważmy też, że Chrystus modli się w nas, gdy rozważamy Psalmy, a czyni to może jeszcze doskonalej, niż gdy je odmawiamy. W miarę bowiem jak przyswajamy sobie ich znaczenie, łaska może lepiej opanować nasz umysł i naszą wolę i złączyć je z Duszą Boskiego Zbawiciela.

Katoliccy rodzice, ojciec lub matka, powinni dostatecznie znać i doceniać Psalmy, by móc wybrać jeden lub drugi, jak najdoskonalej odpowiadający potrzebom rodziny w danym położeniu, czy to w radości, czy w smutku, w nadziei lub zawo-

dach życiowych, w powodzeniu czy klęsce. W tych wszystkich wypadkach rodzina jako zespół powinna umieć wyrazić swoje uczucia i potrzeby natchnionymi słowami Pisma św., mówiąc do Ojca w Osobie Jego Boskiego Syna poruszona, złączona i umocniona ogniem Ducha Świętego.

*

Jednym z najlepszych sposobów zdobycia właściwej postawy wobec Psalmów jest przyzwaczajenie się do odmawiania ich powoli i dobrze. Do tego zaś pomocne będzie ograniczenie się do odmawiania kilku Psalmów lub tylko jednego. Odmawianie Oficjum powoli, z rozważaniem treści Psalmów, jest zbytkiem rzadko dostępnym zapracowanemu kapłanowi. Lecz nic nie przeszkadza człowiekowi świeckiemu wybrać sobie jeden Psalm dziennie, na przykład przy wieczornej modlitwie i odmówić go z namysłem, zatrzymując się w celu rozważania wierszy o najgłębszym dla niego znaczeniu. Kapłan może osiągnąć ten sam cel wybierając ulubiony Psalm na poranne rozmyślanie.

Nadmierna obawa napotkania zbyt wielkich trudności w zrozumieniu Psalmów powstrzymuje wiele osób, które mogłyby w ten sposób zakosztować ich piękna bez zbytecznego umęczenia. Czują one, że nie można rozmyślać o psalmach, jeśli się ich przedtem nie przestudiowało gruntownie z komentarzem. Komentarze zaś wchodzą w tak oszałamiające szczegóły! Obawa ta jednak jest bezpodstawna.

Przy naszym prywatnym, osobistym posługiwaniu się Psałterzem trzeba zwracać się do komentarzy tylko dla rozwiązania większych trudności. W zwykłym biegu rzeczy dobry współczesny przekład Psalmów jest zupełnie wystarczający. Najnowszy łaciński przekład Psalmów, dokonany przez Instytut Biblijny (i zatwierdzony przez Piusa XII — przyp. tł.), jest zrozumiały i podaje wszelką pomoc, jakiej potrzebuje wykształcony katolik aby znaleźć w Psalmach źródło prawdziwej modlitwy.

Jeżeli ktoś chce wiedzieć, na czym polega poważne posługiwanie się Psalmami, niech przeczyta francuski przekład Claudela. Książkę tę nazywa autor: *Paul Claudel répond les Psaumes* (sic! przyp. tł.). Jest to zbiór poematów Claudela, w których poeta wypowiada treść Psalmów własnymi słowami. Praca ta jednak nie jest jedynie parafrazą. Psalmy przeniknęły całe życie i duszę poety. Stały się tak dalece jego cząstką, że można go uważać jak gdyby za psalmistę dwudziestego wieku, wyrażającego po raz wtóry to, co Dawid i inni psalmiści wyśpiewali tysiące lat temu. Ale zadziwiające jest, że poematy te wypływają z serca poety w zupeł-

nie nowej szacie. Nie tracą jednak nic ze swego charakteru, ze swej tożsamości. Psalm 46 *(Deus deorum Dominus locutus est)* jest również bezsprzecznie Psalmem 46 we francuzczyźnie Claudela. A jednak jest to nowy wstrząsający poemat, teofania, w której narody gromadzą się u stóp Bożego tronu. Nie ma w tym poemacie nic archaicznego. Rzeczywistość Bożego Królowania jest w nim oszałamiająco realna, chociaż poeta używa wyrazów król i tron, gdy na tej ziemi niewielu już pozostało królów i niewiele tronów, a przynajmniej niewielu takich królów, których trony są wyrazem potęgi. Duch Święty przemawiający w starożytnych Psalmach znalazł oddźwięk w duszy Claudela. Chociaż nie wypada porównywać natchnienia poety z natchnieniem Pisma świętego, to jednak ulegamy pokusie stwierdzenia, że Duch Święty Sam Sobie odpowiedział jakby echem w sercu tego wielkiego religijnego poety.

Dla zachowania jasności wyłączmy zupełnie z tych rozważań cały problem kontemplacji mistycznej. Czy możemy przeżywać Psalmy w podany sposób bez szczególnej łaski Bożej? Czy możemy osiągnąć właściwą ocenę i „doświadczyć" wewnętrznego znaczenia Psalmów bez zejścia ze zwykłych dróg modlitwy? Na pewno tak. Potrzeba nam tylko zdolności do zrozumienia Psalmów, ich dosłownego znaczenia jako poematów oraz odpowiedzenia im echem w naszym przeżyciu. Przeżycie religijne rodzi się z miłującej wiary.

Przeżycie czyniące z Psalmów rzeczywistą, głęboką, osobistą własność naszych serc musi być jednocześnie religijne i poetyckie. Cnoty teologiczne przeobrażają przeżycia z istoty swej ludzkie i „przyrodzone". Radość i ból, nadzieja i obawa, trwoga, rozpacz, triumf, pokój — wszystkie te wzruszenia mają swe miejsce w naszym życiu. Stanowią one także treść Psalmów. Problem nie polega więc na tym, by znaleźć w Psalmach zupełnie nowe przeżycia, lecz raczej by rozpoznać w nich nasze własne doświadczenia, przeżyte i udoskonalone, kierujące się ku Bogu i przynoszące owoc pod działaniem miłującej wiary. Czynimy to łącząc w Psalmach nasze radości z radościami Chrystusowymi, nasze strapienia ze smutkami Chrystusa i dając się unieść do nieba na fali Jego triumfu.

*

Jeżeli istnieje temat, który możemy na pewno znaleźć we wszystkich Psalmach, to jest to bezsprzecznie motyw Psalmu I: „Błogosławiony mąż, który nie bywa w radzie bezbożnych... Lecz jest powolny zakonowi Pana". Jeżeli wszystkie Psalmy prowadzą

taką czy inny drogą do jednego przeżycia, to jest nim właśnie rozkoszowanie się prawem Bożym, pokój w woli Bożej. Oto podwalina, na której Psalmiści wznoszą swój gmach chwały.

A nie ma wśród nas nikogo, kto by nie szukał pokoju. I chociaż Psalmy bywają czasem pełne trwogi, udręki, są burzliwe, wojownicze, zuchwałe, zakończeniem wszystkich jest jednak pokój lub wskazanie drogi do niego poprzez ufność w Potężnego, Żywego Boga, który przebywa wysoko ponad walkami i burzami świata, a mimo to zstępuje na skrzydłach wichru, by ratować Swoich wybranych.

Mamy zatem jedno zasadnicze religijne przeżycie, którego wszystkie Psalmy mogą nas nauczyć, a jest nim pokój pochodzący z poddania się woli Bożej i z doskonałej ku Niemu ufności.

To więc nadaje nam kierunek, gdy modlimy się słowami Psalmów. Mniejsza o to, czy zrozumiemy jakiś Psalm od razu, czy też nie — powinniśmy przystępować do niego z jednym celem na oku: posługiwać się nim jako modlitwą, która nas uzdolni do zupełnego poddania się Bogu. Jeżeli o tym jednym pamiętać będziemy, Psalmy odsłonią nam stopniowo swoje tajemnice i odkryjemy, że niektóre z nich odpowiadają naszemu położeniu i naszym przeżyciom lepiej od innych. To odkrycie specjalnego przystosowania poszczególnych Psalmów do naszego życia jest łaską uczynkową. Jest to zaproszenie Ducha Świętego, naglącego nas do zwrócenia baczniejszej uwagi na pewne Psalmy, do posługiwania się nimi częściej w naszych modlitwach i rozmyślaniach, do przyswojenia ich sobie na własny użytek. Stają się one „naszymi" Psalmami. Nie potrzebujemy mówić innym o tym wyróżnieniu, omawiać tego tematu w kazaniach, lub pisać o nim książki. Należy tylko wziąć te Psalmy w posiadanie, „zamieszkać" w nich niejako. Albo raczej wprowadzić je do przybytku naszej własnej duszy tak, abyśmy ujmowali nasze codzienne przeżycia w ich świetle oraz ich słowami.

Niektóre Psalmy udzielają nam spokojnej i radosnej atmosfery życia doskonale zdanego na Boga. Weźmy na przykład Psalm 14, 66 albo 33:

> Ubogi zawołał i wysłuchał go Pan
>   i wybawił go z wszystkich ucisków.
> Anioł Pański krąży nad bogobojnymi
>   i ratuje ich.
> Skosztujcie i obaczcie, jak dobry jest Pan:
>   błogosławiony, który mu się powierzył!

Służcie z bojaźnią Panu, wszyscy wierni jego,
niczego nie brak tym, co się go boją.
Bogacze cierpią niedostatek i głód,
a szukającym Pana niczego nie zbraknie.
(Psalm 33, 7—11)

Przede wszystkim Psalm 118, najdłuższy z wszystkich, jest litanią pochwał na cześć pokoju, jaki znajdujemy w woli Bożej. Psalm ten, który na pierwszy rzut oka wydawać by się mógł nużący i „prawniczy" — ponieważ od początku do końca chwali Torę — okazuje się przy bliższym poznaniu jednym z najbardziej kontemplatywnych. Św. Ambroży komentował go słowami stosownymi dla *Pieśni nad pieśniami*. Jest to hymn duszy radującej się z doskonałego poddania się Bogu.

Wykazując, że w Psalmie 118, jak w różnych księgach mądrości, znaczenia moralne i mistyczne są pomieszane, św. Ambroży opisuje, jak Kościół wita w tym Psalmie przyjście Chrystusa:

„Kościół Święty, zaślubiony Bogu na początku świata w raju, wyobrażony potopem, zapowiedziany w Zakonie, przywoływany przez Proroków, długo czekał na odkupienie ludzi i na piękno Ewangelii. Teraz bieży nie cierpiąc zwłoki, by uścisnąć Oblubieńca wołając: „Niech ucałuje mnie pocałunkiem ust swoich". (*In Psalmum CXVIII, MPL* 15: 1201). Wyśpiewując prześliczne wiersze tego długiego hymnu opiewającego wolę Bożą uczymy się rozpoznawać Jego wolę względem nas i wypełnienie Tajemnicy Chrystusowej w życiu naszym, śpieszymy współpracować z działaniem Ducha świętego, który we wszystkim, co czyni, usiłuje coraz ściślej jednoczyć dzieci Kościoła w jedności z Chrystusem Mistycznym.

Kiedy jesteśmy w pełni i całym sercem złączeni z wolą Bożą i staramy się dźwigać ciężary jedni drugich i wznosić mistyczne miasto Boże na ziemi, to widzimy, jak z serc naszych przepełnionych pokojem spontanicznie wyrywa się chwała Boża, będąca radością ubogich, których On raczył powołać do bogactw Synostwa Bożego. *Rectos decet collaudatio!* (Pochwała przystoi tym, którzy obcują z Bogiem w szczerości).

Psalmy 15, 19, 24, 61, 111, 124 i in. tchną świetlanym pokojem płynącym z posłuszeństwa.

Zawsze mam Pana przed oczyma;
gdy stoi po prawicy mej, jestem niewzruszony.
Przetoż weseli się serce me i raduje się język,
toteż i ciało me będzie spoczywać w nadziei.
(Psalm 15, 8—9)

Drogami Pana litość i dobroć dla tych,
co strzegą zakonu i przykazań jego.
(Psalm 24, 10)

Bogu oddana jest dusza moja,
od niego przychodzi mi pomoc.
On jest Bogiem moim i zbawieniem moim,
on obrońcą mym, nie zachwieję się nigdy.
W Bogu ratunek mój i chwała moja,
Bóg opieką mą, w Bogu ma cała nadzieja.
Ufajcie mu, wszystkie narody,
wylejcie przed nim serca wasze:
Bóg jest ucieczką naszą na wieki.
(Psalm 69, 6—9)

Kto ufa Panu, jest jak góra Syjon:
nie zachwieje się nigdy, wiecznie trwać będzie.
Jak góry otaczają Jeruzalem,
tak Bóg otacza swój lud pieczą,
teraz i na wieki.
(Psalm 124, 1—2)

*

Czasami owe Psalmy ufności i poddania są bardziej dojmujące. Podobnie jak Psalm 39 wybuchają one z serca, które powinno ufać i być posłuszne mimo ciężkich prób. „Tęsknie czekałem na Pana; i skłonił się ku mnie, wysłuchał mych modłów i wydobył mnie z dna nędzy... Pieśń nową włożył w usta moje, pochwałę Boga naszego". Tu znowu najczystsza radość wystrzela jasnym płomieniem w wierszu, który głosi: „Oto przychodzę... bym spełniał, Panie, wolę twoją, bo prawo twoje jest wyryte głęboko w mym sercu". Święty Paweł w Liście do Hebrajczyków odnosi ten wiersz do Chrystusa widząc w nim Jego posłuszeństwo względem Ojca. Rozkosz, jaką nam daje wgląd w głębokie znaczenie tych kilku wierszy, przyjąć trzeba jako wezwanie łaski do ściślejszego zjednoczenia ze Zbawcą w nich przemawiającym. Musimy pójść za tym natchnieniem łaski i zastosować je we własnym życiu, stając się bardziej uległymi i uznając równocześnie, iż jeśli jesteśmy do tego zdolni, to jedynie przez zasługi posłuszeństwa Tego, którego spotkaliśmy w mrokach wiary, czy to odmawiając te wiersze, czy też, jeszcze lepiej, rozważając ich treść.

Specjalnie umiłować należy Psalmy tzw. gradualne (Psalmy stopni, przypisek tł.): 119—133. Te krótkie radosne pieśni są może

najpiękniejsze z całego Psałterza. Przepełnia je światło i ufność. Zbliżają nam one bardzo Boga. Serca nasze otwierają na tajemne działanie Jego pokoju i Jego cichej łaski. Święty Augustyn nazywa je Psalmami naszej wędrówki do niebiańskiej Jeruzalem. Przypuszcza się, że były one ulubionymi pieśniami pielgrzymów, zdążających do ziemskiej Jerozolimy przed przyjściem Chrystusa. Stąd ich nazwa „Pieśni stopni", znaczących etapy w podróży (stopnie — *gradus).*

Jednym z najbardziej charakterystycznych jest Psalm 121:

Uradowałem się, gdy mi powiedziano:
„Pójdziemy do domu Pańskiego".
Oto stoją nogi nasze
w twych bramach, o Jeruzalem!

O Jeruzalem, zbudowane jako miasto,
gdzie wszyscy łączą się społem.
Wchodzą doń pokolenia, pokolenia Pana;
takie jest prawo w Izraelu,
aby tam sławić imię Pańskie.
Tam stoją stolice sądu,
stolice domu Dawidowego.

Proście o pokój dla Jeruzalem:
pomyślność tym, którzy cię miłują.
Niech pokój panuje w twoich twierdzach
i dostatek w twoich pałacach.
Dla braci i przyjaciół moich
życzę ci pokoju;
dla domu Pana, Boga naszego,
błagam o dobro twoje.

Wiele Psalmów najlepiej odpowiada okresom cierpień i prób. Życie nasze w zbiorowisku ludzi skażonych grzechem nie zawsze jest łatwe i gładkie. Trzeba nieraz znosić w milczeniu nieporozumienia, zatargi, czasem dotkliwe krzywdy. W takich chwilach dusza potrzebuje mocy i szukać jej może w takich Psalmach, jak Psalm 12: „Długoż, Panie, nie będziesz pomniał o mnie wcale, długoż odwracać będziesz ode mnie oblicze?" Albo Psalm 30: „Słyszę nagany wielu, co czyhają wkoło, zmawiają się przeciwko mnie, radzą, jak by mi odjąć życie". Tu znów, gdy odmawiamy Psalmy w cierpieniach i niebezpieczeństwach, znajdujemy zjednoczenie z tajemniczym Towarzyszem, zjawiającym się przy naszym boku, a raczej w głębinach duszy. To Chrystus, który cierpiał przed na-

mi i za nas, przyszedł do nas w słowach Psalmu. Może nie odmawiając ich, nie znaleźlibyśmy Go wcale i poszlibyśmy naszą własną drogą w rozpacz.

Psalmy 25, 53 i 55 są szczególnie odpowiednie dla cierpiących niesprawiedliwość i oszczerstwa:

Nie gub mnie, Panie, z grzesznikami
i życia mego z mężami krwawymi;
ręce ich krzywdą splamione,
a prawica pełna przekupstwa.
Ja zaś chadzam w niewinności:
zbaw mnie i zlituj się nade mną.
Stopa ma stoi na równej drodze,
przeto sławię cię, Panie, w zgromadzeniach.

(Psalm 25, 9—12)

Rzekł głupi w sercu swoim:
„Nie masz Boga!"
Plugawi są i ohydne ich czyny;
Nie masz, kto by dobrze czynił.
Bóg patrzy z nieba na synów ludzkich,
śledzi, czy jest kto rozumny, który szuka Boga.
Wszyscy odstąpili, nieużytkami się stali,
nie masz nikogo, co by dobrze czynił, ani jednego.
Nie opamiętająż się złoczyńcy,
którzy pożerają mój lud jak kęs chleba?

(Psalm 52, 2—5)

Boże, zbaw mnie w imię twoje
i mocą swoją osądź mnie!
Boże, wysłuchaj modlitwy mojej,
przyjmij w uszy słowa ust moich.
Albowiem obcy powstali przeciw mnie,
a silni nastają na życie moje;
nie znają zgoła bojaźni Boga.

(Psalm 53, 2—5)

Psalm 27 jest jedną z najpiękniejszych modlitw o pomoc w utrapieniach:

Do Ciebie wołam, Panie, Boże mój,
nie bądź głuchy na mój głos;
gdyż, jeśli milczeć będziesz,
podobnym się stanę schodzącym do grobu.

Wysłuchaj, Panie, głosu prośby mojej,
gdy modlę się do Ciebie,
podnoszę ręce ku świątyni twojej.
Nie niszcz mnie wraz z grzesznikami,
ze złoczyńcami nie gub mnie:

(Psalm 27, 1—3)

Inne Psalmy wchodzą głębiej w tajemnicę wewnętrznych i duchowych doświadczeń. Nie ma „nocy duszy", której by przed nami nie doświadczyli Psalmiści, oni zaś z kolei, mieli wyobrażać konanie Chrystusa w Ogrojcu. Zastanówmy się np. nad Psalmami: 62, 38, 40, 31, 54, 58.

O Boże, Boże mój,
czekam ciebie, jak jutrzenki.
Ciebie łaknie dusza moja,
ciebie pragnie me ciało
w suchej, bezwodnej krainie;

(Psalm 62, 2—3)

Milczę, zamykam usta,
bowiem ty działasz.
Odwróć ode mnie razy swoje;
omdlewam pod mocą twej ręki.

(Psalm 38, 10—12)

Wejrzyj na mnie i wysłuchaj mnie!
Zgnębiony, trapię się i trwożę
krzykami nieprzyjaciół
i uciskiem bezbożników.
Gdyż zarzucają mi nieprawości
i nastają na mnie gniewnie.
Serce drży we mnie
i przerażenie zdjęło mnie śmiertelne.
Ogarnia mnie strach i lęk
i otaczają mnie ciemności.
Przeto mówię: „Gdybym miał skrzydła gołębia,
odleciałbym stąd i odpoczął!"

(Psalm 54, 3—7)

Iżem milczał, wysychały kości moje
od jęków całodziennych.
Gdyż ręka twa dniem i nocą
ciężko spoczywała na mnie,

wiłem się w strapieniu moim,
cierń tkwił głęboko.

(Psalm 31, 3—4)

A oto w Psalmie 41 cierpienia duszy łaknącej Boga opromienione są mistyczną radością·

Jak łania dąży do chłodnego źródła,
tak pragnie ciebie dusza moja, Boże.
Do Boga mocnego, żywego tęskni moja dusza;
kiedyż wrócę i zobaczę znów oblicze Boga?
Łzy są mi chlebem w dzień i w nocy,
gdy pytają mnie co dzień: „Gdzie jest twój Bóg?"

(Psalm 41, 2—4)

Jest to radość duszy umiejącej ufać w godzinie, która inaczej wydawałaby się jedynie rozpaczą.

Obok naszych własnych cierpień, znajdujemy w Psalmach bóle i walki społeczności. Oznacza to cierpienie dusz, wybranych przez Chrystusa i z Nim złączonych w jedno Ciało — czyli cierpienia i walki Kościoła. Są to może Psalmy najbardziej przystosowane do dzisiejszej rzeczywistości. Weźmy na przykład Psalm drugi:

Czemu burzą się narody,
a ludy myślą o marnościach?
Powstali królowie ziemscy
i zjednoczyli się książęta
przeciw Panu i Pomazańcowi jego...
Ten, który mieszka w niebie, śmieje się z nich,
Pan z nich szydzi.

(Psalm, 2, 1—2, 4)

Możemy też posługiwać się Psalmami: 9, 11, 13, 5, 52, 49, 51, 29, 82, 107. Wszystkie one głęboko wzruszają, jeśli ich użyjemy jako modlitwy o pokój i pomoc w czasach prześladowań.

Największym złem jest grzech. Istnieje też wiele Psalmów, szczególnie Psalmy pokutne (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142), które wyrażają ból serca skruszonego obrazą Boga.

Panie, nie karć mnie w zapalczywości swojej,
i w gniewie swoim nie karz mnie!
Gdyż strzały twoje uwięzły we mnie
i ciąży nade mną ręka twoja.
Nie masz zdrowej cząstki w ciele mym

wobec gniewu twego,
nie masz spokoju w kościach mych
wobec grzechów moich.

(Psalm 37, 2—4)

Odwróć oblicze twe od grzechów moich
i zgładź wszystkie moje nieprawości.
Stwórz czyste serce we mnie, Boże,
prawego ducha odnów we wnętrznościach moich.
Nie odtrącaj mnie od oblicza twego
i twego ducha świętego nie odbieraj mi.
Przywróć mi radość zbawienia twego
i duchem ochoczym umocnij mnie.

(Psalm 50, 11—14)

Psalmów pokutnych używa się często jako modlitwy za zmarłych, szczególnie Psalmu 129, *De Profundis,* który każdy katolik winien umieć na pamięć.

Z głębokości wołam do ciebie, Panie.
Panie, wysłuchaj prośby mojej!
Nachyl łaskawie ucho twe
na głos mej modlitwy.
Jeśli zechcesz, o Panie, pamiętać nieprawości,
któż się ostoi, Panie?
Ale ty jesteś pełen przebaczenia
i dla zakonu twego zaufałem ci.
Zaufałem słowu jego
i oczekuję Pana.
Od straży rannej aż do nocy
niech Izrael oczekuje Pana.
Bo Pan jest pełen miłosierdzia
i nie zna miary w odkupieniu.
On sam odkupi Izraela
od wszystkich grzechów jego.

(Psalm 129)

Przechodząc z utrapień do radości stwierdzamy, że najradośniejsze i najbardziej wspaniałe są wielkie Psalmy chwały i uwielbienia Boga. Można by je nazwać Psalmami *par excellence.* Są nimi bardziej niż wszystkie inne, ponieważ istotnym celem Psalmów jest chwalenie Boga. Dobroć Jego jest przyczyną, dla której zdajemy się zupełnie na Jego wolę. Jesteśmy posłuszni nie tylko ze względu na samo posłuszeństwo, ale by dać świadectwo Jego

najwyższej dobroci. Szczęśliwi jesteśmy, że możemy Mu służyć, nie tylko dlatego, że nam daje rzeczy dobre, ale dlatego, że chwała Bożej dobroci jest sama w sobie naszą największą radością.

Wysławiajcie Pana, bo dobry jest,
bo wieczne jest jego miłosierdzie.
(Psalm 117, 1)

Chwalcie Pana,
gdyż słodko jest śpiewać mu;
wdzięczna pochwała jest miła Bogu naszemu.
(Psalm 146, 1)

Uwielbiać cię będę, mój Boże i Królu,
i błogosławić imię twe na wieki.
Co dzień błogosławić cię będę
i wysławiać imię twe na wieki.
(Psalm 144, 1—2)

Chwal duszo moja, Pana!
Będę chwalił Pana póki żyję,
będę śpiewał Bogu póki istnieję.
(Psalm 145, 2)

Radość płynąca z wychwalania Boga jest istotą ducha modlitwy Kościoła i nagrodą duszy, która umie przeniknąć najgłębszą treść Psałterza przez wiarę i miłość oraz doskonałe zdanie się na Boga.

Kiedy zaś włączyliśmy się w ten sposób doskonale w życie chwały, jakie Psalmy dla nas zawierają, wówczas Pan staje się naszą radością (Psalmy 15, 22, 32, 33). On jest naszym światłem (Psalmy 26, 118, 122 i in.) i naszą mocą (45, 141, 124 i in.).

Pan jest pasterzem mym i nic mi nie braknie:
pasie mnie na zielonej łące.
wiedzie do rzeźwiącej wody,
krzepi duszę moją.
(Psalm 22, 1—2)

Dusza nasza czeka Pana,
gdyż on jest naszą pomocą i tarczą.
W nim raduje się serce nasze,
w świętym imieniu jego nasza nadzieja.
Niech czuwa, Panie, twa łaska nad nami,
gdyż zaufaliśmy tobie.
(Psalm 32, 20—22)

Błogosławionyś Panie, Boże mój,
który wprawiasz me ręce do bitwy,
a palce moje do boju.
Miłosierdzie moje i ucieczko moja,
obrońco mój i wybawco,
puklerzu, któremu zaufałem,
który poddaje mi narody.

(Psalm 143, 1—2)

Bez wątpienia najpiękniejsze i najbardziej wzruszające ze wszystkich Psalmów są dla chrześcijanina owe wybitnie mesjanistyczne poematy, w których cierpienie i triumf Chrystusa stają przed oczyma duszy z niezrównaną żywością. Czy może być potężniejsza modlitwa od Psalmu 21, w którym łączymy się ze Zbawicielem konającym na krzyżu, składamy nasze cierpienia w Jego przebitym Sercu, czujemy, że grzechy nasze zostały obmyte w zbawczym źródle Jego Przenajdroższej Krwi.

Otwierają na mnie paszcze,
jak lew, co ryczy drapieżnie.
Rozlałem się jak woda,
rozsypały się kości moje.
Serce moje stało się jak wosk
topniejący we wnętrzu moim.
Jak czerep wyschła siła moja,
do podniebienia przylepł język mój,
cisnąłeś mnie w proch śmierci.
Obstąpiła mnie sfora psów,
obległa mnie ciżba bezbożnych.
Przebodli ręce i nogi moje,
policzyli wszystkie kości moje.
Patrzyli na mnie i oglądali mnie;
rozdzielili sobie szaty moje
i o suknię moją los miotali.

(Psalm 21, 14—19)

I znowu możemy się zwrócić do Chrystusa triumfującego, Zwycięzcy śmierci, siedzącego na prawicy Bożej w Psalmie 109, jednym z najważniejszych w liturgii Kościoła.

Rzekł Pan Panu memu:
„Usiądź po prawicy mojej
aż rzucę twych nieprzyjaciół
podnóżkiem pod twoje stopy.

Ze Syjonu wyśle Pan berło twej władzy;
panuj pośród swych nieprzyjaciół.
Twoje będzie pierwszeństwo,
gdy wyruszysz w dzień zwycięstwa
w blasku świętości.
Zrodziłem cię przed jutrzenką, jak rosę".

(Psalm 109, 1—3)

Wreszcie wielkie eschatologiczne Psalmy, krótkie, mocarne i jasne, otwierają nam oczy na przyszłość i napełniają nam serce powściągliwą, pełną czci radością, jaką odczuwa Kościół rozważając drugie przyjście Chrystusa (Psalmy 95—99).

Niech się radują niebiosy
i weseli się ziemia,
niech pląsa morze i to, co je wypełnia.
Niech się radują pola i wszystko, co na nich,
i szumią głośno wszystkie drzewa leśne
przed obliczem Pana, bo idzie,
bo idzie, aby sądzić ziemię.
Osądzi świat wedle sprawiedliwości,
a narody wedle prawdy swej.

(Psalm 95, 11—13)

Pan jest królem, drżą narody!
Siedzi na cherubinach, dygoce ziemia!
Wielki jest Pan na Syjonie,
wyniesiony ponad wszystkie ludy.
Niechaj wielbią twoje wielkie imię,
gdyż jest straszne i święte.
Potęga króla umiłowała prawo.
Tyś ustalił prawdziwy ład,
utwierdził sprawiedliwość i prawo w domu Jakubowym.
Wysławiajcie Pana, Boga naszego,
pokłońcie mu się pokornie do stóp,
gdyż święty jest.

(Psalm 98, 1—5)

Nie ma takiej strony życia wewnętrznego ani takiego rodzaju przeżycia religijnego czy też duchowej potrzeby człowieka, które by nie były opisane i przeżyte w Psalmach. Nie możemy jednak posiąść tych bogactw, jeśli nie chcemy na nie zapracować. O pracy, jaką należy podjąć, już wspominaliśmy. Nie polega ona tak bardzo na studiach, ponieważ przeprowadzili je za nas specjaliści.

Trzeba natomiast korzystać z tekstów, które oni nam dali i posługiwać się nimi z wiarą, ufnością i miłością. Nade wszystko zaś potrzeba nam gorliwości, siły i wytrwałości. Posługując się jedynie ludzką sprawnością i talentem nie można wyczerpać wszystkiego, co zawierają Psalmy. Jeżeli bowiem szukamy tylko po to, „aby coś z nich wyciągnąć", to może uzyskamy mniej, niż się spodziewamy, a szlachetne wysiłki mogą się zmarnować, ponieważ zwrócone są w fałszywym kierunku: ku nam raczej niż ku Bogu.

Słowem nie tyle nagradza nas to, co z Psalmów czerpiemy, ile to, co sami w nie wkładamy. Jeśli rzeczywiście stają się one naszą modlitwą, jeśli prawdziwie przekładamy je nad inne metody i sposoby, aby pozwolić Bogu modlić się w nas Jego własnymi słowami i jeżeli szczerze pragniemy ponad wszystko ofiarować Mu szczególnie czysty hołd naszej wiary, to wtedy naprawdę wnikniemy w istotne znaczenie Psalmów i staną się one naszą ulubioną modlitwą ustną.

Thomas Merton
tłum. Celina Stoińska

C. S. LEWIS

PROBLEM CIERPIENIA

VII. PIEKŁO

Żołnierze! czym jest ten świat? To ja!
Jam jest tym nieustannym śniegiem
I tym północnym niebem —
Żołnierze! Pustka, przez którą idziemy,
To jeszcze ja!

(Walter de la Mare, *Napoleon*)

Ryszard kocha Ryszarda — czyli jam jest ja.

(Shakespeare)

W jednym z poprzednich rozdziałów przyjęliśmy, że cierpienie — jedyne co może obudzić w złym człowieku świadomość, że nie wszystko w nim było w porządku — może jednak również prowadzić do ostatecznego buntu pozbawionego wszelkiej skruchy. Przez cały ten czas uznawaliśmy także, że człowiek ma wolną wolę i wskutek tego wszystkie dary, jakie otrzymuje, mogą być użyte tak na dobro, jak i na zło. Z tych założeń wypływa, że Boża praca około zbawienia świata nie może być pewna pomyślnych wyników w każdej indywidualnej duszy. Niektórzy nie zostaną zbawieni. Nie ma prawdy, którą bym równie chętnie usunął z chrześcijaństwa, gdyby to leżało w mojej mocy. Ale ona ma pełne podstawy i poparcie w Piśmie św., a szczególnie w słowach samego Zbawiciela, i była zawsze wyznawana przez chrześcijan; znajduje też uzasadnienie rozumowe. Jeżeli gra istnieje, musi istnieć też możliwość przegranej. Jeżeli szczęście istoty stworzonej polega na poddaniu się swemu Stwórcy, nikt nie może tego za nią zrobić (chociaż wielu może jej do tego dopomóc) — a ona zawsze może takiego poddania się odmówić. Zapłaciłbym każdą cenę, żeby móc bez kłamstwa orzec: „Wszyscy będą zbawieni". Ale mój rozum zapytuje: „Bez ich woli czy też z ich wolą?" Jeśli odpowiem: „Bez ich woli" — zaraz spostrzegam się, że wpadam w sprzeczność, bo jakim sposobem najściślej związany z wolą akt poddania się mógłby być dopełnio-

ny bez jej udziału? A gdy odpowiem: „Z ich wolą", mój rozum protestuje: „Jak to się stanie, skoro tego właśnie nie chcą?"

Słowa Chrystusa o piekle, jak zresztą i wszystkie inne, zwracają się do naszego sumienia i woli, a nie do naszej ciekawości intelektualnej. Jeśli ukazując nam tę przerażającą możliwość pobudziły nas do poprawy życia, wykonały całkowicie swoje zadanie — i gdyby świat składał się z samych przekonanych chrześcijan, nie potrzeba by do słów ewangelicznych nic już dodawać. Ale w obecnym stanie rzeczy ta doktryna jest jedną z głównych przyczyn, dla których atakuje się chrześcijaństwo jako religię barbarzyńską i podaje się w wątpliwość dobroć Boga. Mówią nam, że jest to prawda okropna — istotnie, i ja odczuwam do niej najgłębszy wstręt — i przypominają nam tragedie, do jakich wiara w nią doprowadzała w życiu ludzkim. O innych tragediach, które wywołał brak wiary w tę prawdę, słyszymy znacznie rzadziej. Dla tych powodów, i dla nich jedynie, konieczne jest rozważenie tej sprawy.

Nie chodzi tu tylko o zagadnienie Boga skazującego niektóre ze Swoich stworzeń na ostateczną zagładę. Tak przedstawiałby się ten problem, gdybyśmy byli mahometanami. Chrześcijaństwo, jak zawsze wierne skomplikowanej strukturze rzeczywistości, stawia nas wobec czegoś bardziej zawikłanego i ambiwalentnego: wobec Boga, Który jest tak pełen miłosierdzia, że staje się człowiekiem i umiera zamęczony dla odwrócenia od Swoich stworzeń tej ostatecznej zagłady, a jednocześnie tam, gdzie ten heroiczny środek zawodzi, zdaje się nie chcieć, czy nawet nie móc powstrzymać tej zagłady aktem Swej wszechmocy. Przed chwilą wyraziłem się beztrosko, że „zapłaciłbym każdą cenę" aby móc wykreślić tę naukę. Ale skłamałem. Nie mógłbym bowiem zapłacić nawet jednej tysięcznej tej ceny, którą już Bóg zapłacił, aby usunąć ten fakt. I tu leży rzeczywisty problem: tak niezmierzone miłosierdzie, a jednak istnieje piekło.

Nie będę się starał dowieść, że ta prawda jest łatwa do przyjęcia. Nie wprowadzajmy nikogo w błąd — jest bardzo trudno się z nią pogodzić. Sądzę jednak, że można wykazać, iż jest ona zgodna z zasadami etyki, poprzez krytykę sprzeciwów, jakie się przeciwko niej odczuwa i wytacza.

Po pierwsze w wielu umysłach istnieje zasadniczy sprzeciw wobec idei kary odpłatnej jako takiej. Częściowo przedyskutowaliśmy go w poprzednim rozdziale. Utrzymywaliśmy, że każda kara staje się niesprawiedliwa, jeżeli usuniemy z niej pojęcie odpłaty i przekonanie, że winny na nią zasłużył. Odkryliśmy nawet pewien rdzeń słuszności w uczuciu zemsty, w żądaniu aby zły człowiek nie cieszył się zawsze zupełnym zadowoleniem z popełnionego zła i żeby zobaczył je takim, jakim ono jest w oczach innych ludzi —

jako zło. Powiedziałem, że cierpienie wznosi sztandar prawdy na zbuntowanej twierdzy. Mówiliśmy jednak wtedy o cierpieniu mogącym prowadzić do skruchy i pokuty. Ale co stanie się, jeżeli do nich nie doprowadzi? — jeżeli nie nastąpi żadne inne zwycięstwo prócz pojawienia się tego sztandaru? Bądźmy uczciwi wobec samych siebie. Wyobraź sobie człowieka, który doszedł do bogactwa lub władzy drogą bezustannej zdrady i okrucieństwa, wyzyskując dla zupełnie egoistycznych celów szlachetne odruchy swoich ofiar i wyśmiewając się jeszcze z ich naiwności; człowieka, który osiągnąwszy tymi sposobami powodzenie, używa go wyłącznie na zaspokojenie swoich żądz i nienawiści, a w końcu rozstaje się nawet z ostatnim strzępkiem złodziejskiego honoru wydając swoich wspólników i szydząc z ich ostatnich chwil przerażonego rozczarowania. Przypuść jeszcze, że robi to wszystko wcale nie dręczony wyrzutami sumienia (jak byśmy sobie chętnie wyobrażali), lecz zażywając apetytu młodego chłopca i snu niemowlęcia; że pozostaje nadal rumianym na twarzy, wesołym typem, wolnym od wszelkiej troski i do ostatka przekonanym, że znalazł właściwe rozwiązanie zagadki życia. Przyjmij, że uważa nadal Boga i ludzi za głupców, których potrafił wystrychnąć na dudków, a swój system życiowy za zupełnie zadowalający, korzystny i nie do zaatakowania. W tym punkcie trzeba nam być ostrożnymi. Najmniejsze przyzwolenie dane namiętności zemsty jest bardzo ciężkim grzechem. Chrześcijańska miłość bliźniego zaleca nam zrobienie wszystkich wysiłków w celu nawrócenia takiego człowieka. Powinniśmy więcej dążyć do jego poprawy — choćby z narażeniem własnego życia, a może nawet i własnych dusz — niż do jego ukarania; i pragnąć jej nieskończenie więcej. Ale nie w tym leży problem. Przypuśćmy, że on nie chce się nawrócić — jaki los według twego zdania ma przypaść mu w świecie wieczności? Czy możesz naprawdę pragnąć, żeby ten człowiek pozostając takim, jaki jest (a musi to być możliwe, skoro ma wolną wolę), był na całą wieczność utwierdzony w mniemaniu, że może śmiać się ostatni? A jeśli nie uważasz tego za dopuszczalne, czy tylko twoja złość — lub zawiść — ci to uniemożliwia? Czy nie odczuwasz raczej tego konfliktu między sprawiedliwością a miłosierdziem, który zdawał ci się może nieraz przestarzałym zagadnieniem teologicznym, a teraz niepokoi twój umysł jako coś, co przychodzi ku tobie z górnych, nie z dolnych sfer? Chyba nie tyle powoduje tobą chęć samego dręczenia tej nieszczęśliwej istoty, ile prawdziwie etyczne żądanie, aby prędzej czy później słuszność znalazła potwierdzenie, by sztandar prawdy wzniósł się nad tą okropną buntowniczą duszą, nawet gdyby już nie miało nastąpić pełniejsze i doskonalsze zwycięstwo. Dla samego tego człowieka, choćby nigdy nie miał stać się dobry, jest może w pewnym znaczeniu lepiej, gdy pozna, iż stał

się klęską i pomyłką. Nawet miłosierdzie nie bardzo sobie może życzyć, aby on wiecznie i w stanie zadowolenia trwał w tak przerażającej iluzji. Św. Tomasz z Akwinu powiedział o cierpieniu to, co Arystoteles mówił o wstydzie: że ono nie jest samo w sobie dobre, ale w szczególnych okolicznościach może zawierać w sobie pewne dobro. To znaczy, że w obecności zła, cierpienie spowodowane jego rozpoznaniem, jako rodzaj wiedzy jest rzeczą względnie dobrą — bo jego alternatywą byłoby, żeby dusza trwała w nieświadomości tego zła albo nie zdawała sobie sprawy, że zło jest przeciwne jej naturze, „a jedno i drugie" — mówi filozof — „jest wyraźnie złe". I sądzę, że mimo grozy musimy się z nim zgodzić.

Żądanie by Bóg przebaczył temu człowiekowi, choć nadal pozostaje taki, jakim jest, opiera się na nierozróżnianiu między tolerowaniem jakiegoś zła a jego przebaczaniem. Tolerować zło to po prostu je ignorować, traktować je jak gdyby było dobrem. Ale przebaczenie, jeżeli ma być zupełne, powinno zostać zarówno przyjęte jak i ofiarowane, i człowiek nie poczuwający się do żadnej winy nie może też otrzymać żadnego przebaczenia.

Zacząłem od koncepcji piekła jako zasłużonej kary, gdyż w tej formie ta nauka jest najbardziej odpychająca, a chciałem najpierw zmierzyć się z najsilniejszym sprzeciwem. Ale w istocie chociaż Chrystus mówi często o piekle jako o wyroku wydanym przez jakiś trybunał, gdzie indziej powiada również, że ten wyrok opiera się na samym fakcie, iż ludzie umiłowali bardziej ciemność niż światło i że nie tyle On, ile Jego „nauka" będzie ich sądzić (J 3, 19 i 12, 48). Ale skoro w dalszej perspektywie obie te koncepcje znaczą to samo, możemy też myśleć o potępieniu złego człowieka nie jako o narzuconym mu wyroku, ale jako o prostej konsekwencji faktu, że jest tym, kim jest. Charakterystyką duszy potępionej jest „odrzucenie wszystkiego, co nie jest nią samą". Nasz zmyślony egoista starał się obrócić wszystko, co napotkał, na wzmożenie i pożytek własnej osoby. Upodobanie do czegoś innego niż on sam, czyli sama zdolność do radowania się dobrem, wygasła w nim bez reszty, tak że jedynie przez swoje ciało nawiązuje jeszcze jakiś szczątkowy kontakt ze światem zewnętrznym. Śmierć przerywa te ostatnie więzy. Ma teraz w pełni to, czego pragnął: życie wyłącznie dla siebie i wykorzystywanie tego, co w sobie znajduje. Ale to, co znajduje — to właśnie piekło.

Inny zarzut przeciwko nauce o istnieniu piekła dotyczy pozornej dysproporcji pomiędzy wiecznym potępieniem a przemijającym grzechem. Jeżeli pojmiemy wieczność po prostu jako nieskończone przedłużenie czasu, ta dysproporcja niezawodnie istnieje. Ale wielu ludzi odrzuciłoby takie pojęcie wieczności. Jeśli myślimy o czasie jako o linii — co jest dobrym jego obrazem, gdyż części

czasu następują zawsze jedna po drugiej i nie ma dwóch spośród nich, które mogłyby koegzystować z sobą — czas nie posiada więc ż a d n e j s z e r o k o ś c i, a jedynie d ł u g o ś ć — o wieczności powinniśmy zapewne myśleć jako o płaszczyźnie, a nawet o bryle. Tak więc całą rzeczywistość istoty ludzkiej można sobie wyobrazić jako bryłę. Ta bryła byłaby nade wszystko dziełem Boga działającego przez łaskę i naturę, ale ludzka wolna wola kreśląc linię ziemskiego życia dałaby jej wymiar podstawowy, a jeśli ta linia będzie wichrowata lub ukośna, cała bryła zostanie fałszywie ustawiona. Możemy spojrzeć na fakt, że życie jest krótkie, albo — wracając do wyżej wspomnianego symbolu — że przyczyniamy się tylko jedną niewielką linią do złożonej całości bryły, jako na dowód miłosierdzia Bożego. Bo jeśli nawet wykreślenie tej jednej małej linii, pozostawione naszej wolnej woli, bywa czasem tak nieudane, że psuje całość trójwymiarowej bryły, czyż nie zrobilibyśmy z niej czegoś o wiele gorszego, gdyby nam powierzono większy udział w jej tworzeniu? — Prostszą odmianą tego samego zarzutu jest mówienie, że śmierć nie powinna być takim ostatecznym końcem, że powinno się dać ludziom jakąś drugą szansę[1]. Sądzę, że gdyby milion szans mogło się nam na coś przydać, dano by nam je z pewnością. Ale jeśli rodzice i chłopcy nieraz tego nie wiedzą, to nauczyciel często zdaje sobie dobrze sprawę, że jest bezcelowe, aby uczeń stawał ponownie do jakiegoś określonego egzaminu. Kiedyś musi przyjść ostateczny koniec, a pewność, że wszechwiedza najlepiej wie kiedy to powinno nastąpić, nie wymaga chyba szczególnie mocnej wiary.

Trzeci zarzut dotyczy straszliwej intensywności mąk piekielnych, jaką przedstawia nam sztuka średniowieczna i o jakiej istotnie mówią pewne ustępy Pisma św. Von Hügel ostrzega nas jednak przed pomieszaniem samej doktryny z przekazującymi nam ją później obrazami. Zbawiciel mówiąc o piekle używa trzech wyrażeń: raz mówi o nim jako o karze („i pójdą ci na mękę wieczną" — Mt 25, 46), innym razem jako o zatraceniu i zniszczeniu („Raczej bójcie się tego, który może i duszę, i ciało zatracić w piekle" — Mt 10, 28); wreszcie jako o pozbawieniu jakiegoś przywileju, o wykluczeniu czy też wygnaniu „w ciemności zewnętrzne", jak w przypowieści o człowieku nie mającym szaty godowej albo o mądrych i głupich pannach. Powtarzający się symbol ognia jest tu bardzo znamienny, gdyż łączy w sobie pojęcia męki i wyniszczenia. Jest zupełnie pewne, że wszystkie te wyrażenia mają oznaczać coś nie-

[1] Nie trzeba utożsamiać tej koncepcji „drugiej szansy" z czyśćcem, gdzie przebywają dusze już zbawione, ani z otchłanią, która jest miejscem dla dusz nie mogących wejść do nieba.

wypowiedzianie straszliwego i obawiam się, że każda interpretacja, która nie patrzy tej prawdzie w oczy, musi być od samego początku wyłączona z dyskusji. Ale nie musimy koniecznie koncentrować się na obrazach męki, z wykluczeniem tych, które przedstawiają zatracenie i utratę. Czym może być to, czego wszystkie te trzy wyobrażenia są adekwatnymi symbolami? W naturalnym trybie myślenia zatracenie wydaje się oznaczać jakiś zanik, ustanie istnienia. A ludzie wyrażają się często w taki sposób, jak gdyby „unicestwienie" duszy było rzeczą wewnętrznie możliwą. Całe nasze doświadczenie wykazuje nam jednak, że zniszczenie jednej rzeczy oznacza pojawienie się innej. Spal kawałek drzewa, a otrzymasz gazy, ciepło i popiół. Zaistnienie tych trzech rzeczy oznacza, że to coś było kiedyś drzewem. Jeżeli dusza może ulec zniszczeniu, czy nie musi wówczas istnieć stan wykazujący, że się kiedyś było ludzką duszą? I czy nie byłby to stan, który właśnie możemy równie dobrze określić jako mękę, zatracenie i pozbawienie dobra? Pamiętajcie, że w parabolicznym obrazie Sądu Ostatecznego zbawieni idą do Królestwa, które jest dla nich przygotowane, podczas gdy potępieni idą do miejsca w ogóle nie przeznaczonego dla ludzi. Iść do nieba, to stać się jeszcze pełniej człowiekiem, być nim w jeszcze wyższym stopniu niż kiedykolwiek na ziemi; iść do piekła to zostać wykluczonym z człowieczeństwa. To, co jest odrzucone (lub samo rzuca się) do piekła, to już nie jest człowiek — to są tylko jego „odpadki". Być pełnym człowiekiem to panować wolą nad swymi namiętnościami, a wolę tę poddać całkowicie Bogu — być czymś, co kiedyś było człowiekiem, takim ex-człowiekiem lub „potępionym widmem" — to przypuszczalnie oznacza mieć wolę bez reszty skoncentrowaną na samej sobie i namiętności zupełnie nie kontrolowane przez wolę. Oczywiście nie można sobie wyobrazić, do czego może być podobna świadomość takiej istoty, będącej już raczej luźną mieszaniną wrogich sobie wzajemnie grzechów niż grzesznikiem. Może być coś z prawdy w tym powiedzeniu, że „piekło jest piekłem nie z własnego punktu widzenia, lecz z punktu widzenia nieba". Nie sądzę, by to miało zaprzeczać surowości słów Chrystusowych, bo tylko potępionym ich los mógłby się wydawać czymś mniej strasznym i mniej niemożliwym do zniesienia. Trzeba też zdać sobie sprawę, że gdy w tych ostatnich rozdziałach rozważamy sprawy wieczne, kategorie cierpienia i szczęścia, które nas tak długo zajmowały, zaczynają już zachodzić w cień, w miarę jak ukazują się nam bardziej rozległe obszary dobra i zła. Ani cierpienie, ani rozkosz, takie, jakie znamy, nie mają tu ostatniego słowa. I nawet gdyby to było możliwe, by przeżycia (jeśli można je tak określić) potępionych nie sprawiały im wcale cierpień — tylko rozkosz, to jeszcze ta czarna rozkosz byłaby tego rodzaju, iż każda

nie potępiona dusza uciekałaby od niej w koszmarnym strachu do modlitwy; i nawet gdyby w niebie istniało cierpienie, wszyscy rozumiejący o co chodzi musieliby go pragnąć.

Czwarty zarzut twierdzi, że żaden miłosierny człowiek nie mógłby być szczęśliwy w niebie zdając sobie sprawę, że choćby tylko jedna dusza ludzka jest w piekle. Ale w takim razie czyż jesteśmy bardziej miłosierni od Boga? Na dnie tego zarzutu kryje się wytworzony w myśli obraz nieba i piekła koegzystujących z sobą w jednowymiarowym czasie jak dzieje Anglii i Ameryki, tak że w każdej chwili zbawieni mogliby mówić: „Oto teraz trwają męki piekielne". Zauważyłem jednak, że Zbawiciel, podkreślający z nieubłaganą surowością straszliwość piekłą, zwykle mówiąc o nim kładzie nacisk nie na pojęcie trwania, ale na ideę jakiegoś ostatecznego wyniku. Skazanie na niszczący ogień jest zwykle traktowane jako koniec dziejów duszy — nie jako początek nowej historii. Nie możemy wątpić, że potępiona dusza już na wieki utwierdziła się w swej szatańskiej postawie — czy jednak to jej zastygnięcie implikuje nieskończoność trwania — lub w ogóle jest tym samym co trwanie — o tym trudno nam wyrokować. Wiemy o wiele więcej o niebie niż o piekle, gdyż niebo jest właściwą ojczyzną ludzkości, zawiera więc w sobie wszystko, co mieści się w podniesionym do chwały życiu człowieka; piekło nie było jednak ustanowione dla ludzi. W żadnym znaczeniu nie jest paralelnym odpowiednikiem nieba — jest ono „ciemnością zewnętrzną", zewnętrznym skrajem bytu, skąd zaczyna się nicość.

Wreszcie spotykamy się i z takim zarzutem, że ostateczna zguba choćby tylko jednej duszy oznacza klęskę wszechmocy Boga. I tak jest istotnie. Stwarzając istoty obdarzone wolną wolą wszechmoc Boża od samego początku poddała się możliwości takiej przegranej. To, co ty nazywasz klęską, ja nazywam cudem — gdyż stwarzanie istot nie będących Nim Samym i w pewnym znaczeniu narażanie się przez to na opór ze strony dzieł własnych rąk jest najbardziej godnym podziwu i przechodzącym nasze wyobrażenia z wszystkich wielkich czynów, jakie przypisujemy Bóstwu. Mogę się zgodzić z tym, że potępieni, pozostając buntownikami aż do końca, w pewnym znaczeniu dopięli swego; że bramy piekła są zamknięte od wewnątrz. Nie chcę przez to powiedzieć, że te duchy nie chciałyby się wydostać z piekła w jakiś bliżej nieokreślony sposób, tak jak człowiek zawistny „pragnie" być szczęśliwy; ale z pewnością nie chcą nawet pierwszych wstępnych kroków tego wyrzeczenia się siebie, mocą którego jedynie dusza może osiągnąć jakiekolwiek dobro. Używają wiecznie na tej straszliwej wolności, której pożądali, są więc w niewoli samych siebie — tak jak zbawieni, pod-

dawszy się na zawsze posłuszeństwu, osiągają w wieczności coraz większą wolność.

W końcu odpowiedź wszystkim tym, którzy nie zgadzają się z doktryną piekła, będzie sama pytaniem: „Co waszym zdaniem Bóg ma uczynić?" Wymazać całą przeszłość tych dusz i za wszelką cenę dać im możliwość nowego startu usuwając przed nimi wszelkie przeszkody i ofiarowując im wszystkie cudowne pomoce? Ale On już uczynił to na Kalwarii. Przebaczyć im? Ale one nie chcą przebaczenia. Zostawić je same sobie? Niestety, obawiam się, że to właśnie czyni.

Jedno zastrzeżenie i już kończę. Chcąc pobudzić umysły współczesne do zrozumienia rzeczy ostatecznych ośmieliłem się wprowadzić do tego rozdziału postać złego człowieka tego rodzaju, jaki najłatwiej uznajemy za prawdziwie zły. Ale gdy obraz ten osiągnął swój cel, im prędzej o nim zapomnimy, tym lepiej. We wszystkich dyskusjach o piekle powinniśmy mieć oczy zwrócone na możliwość potępienia nie naszych przyjaciół czy wrogów (skoro jedno i drugie mąci jasność naszego rozumowania), ale nas samych. Ten rozdział nie dotyczy twojej żony lub syna, ani Nerona czy Judasza Iskarioty — dotyczy mnie i ciebie.

VIII.
NIEBO

Tak więc rozbudźcie mocną wiarę waszą
I stójcie wszyscy w zastygłym milczeniu
A komu czyn mój wyda się bezprawiem
Niech się oddali.

(S h a k e s p e a r e, *Opowieść zimowa*)

Pozwól mi umrzeć w głębiach Twego miłosierdzia
Tą śmiercią, której łaknie każda z dusz żyjących.

(C o w p e r, *Madame Guion*)

„Sądzę bowiem, że utrapień czasu niniejszego ani porównać nie można z przyszłą chwałą, która się w nas objawi" — powiedział św. Paweł (Rzym 8, 18). A jeśli tak jest, to książka o cierpieniu, nie mówiąca nic o niebie, musiałaby pominąć prawie całą jedną stronę tego rozrachunku. Tak Pismo św. jak i tradycje kładą zwykle radości niebieskie na przeciwnej szali cierpień ziemskich i żadne rozwiązanie problemu cierpienia, które tego nie robi, nie

może się nazwać chrześcijańskim. W dzisiejszych czasach bardzo nieśmiało napomykamy o niebie. Obawiamy się szyderstw na temat „rajskich rozkoszy", boimy się, by nam nie powiedziano, że chcemy „uciec" od obowiązku stworzenia szczęśliwego świata teraz i tutaj w krainę marzeń o szczęśliwym świecie gdzie indziej. Ale albo są te „rajskie rozkosze", albo ich nie ma. Jeśli ich nie ma, chrześcijaństwo jest fałszem, bo nauka o nich jest wpleciona w całą osnowę tej religii. A jeśli jest, trzeba tej prawdzie, jak i każdej innej, spojrzeć śmiało w oczy bez względu na to, jaki może być z niej propagandowy pożytek. Obawiamy się także, że niebo jest przekupną obietnicą i jeśli stanie się naszym celem, nie będziemy już bezinteresowni. Ale tak nie jest. Niebo nie ofiarowuje nam nic z tego, czego dusza interesowna mogłaby pragnąć. Można bezpiecznie obiecać tym, którzy są czystego serca, że będą oglądać Boga, bo tylko ludzie czystego serca tego rzeczywiście pragną. Są nagrody nie plamiące motywów działania. Miłość mężczyzny do kobiety nie staje się interesowna przez to, że chce się z nią ożenić, ani miłość człowieka do poezji dlatego, że chce ją czytać, ani jego upodobanie do ruchu nie będzie interesowne dlatego, że lubi biegać, skakać czy chodzić. Miłość z samej swojej istoty chce cieszyć się swoim przedmiotem.

Może sądzicie, że istnieje inna przyczyna naszego milczenia o niebie: a mianowicie, że naprawdę nie pragniemy się tam dostać. Ale to może złudzenie. To, co teraz powiem, jest jedynie moją własną opinią, nie mającą za sobą żadnego autorytetu — poddaję ją więc osądowi lepszych ode mnie i bardziej uczonych chrześcijan. Były istotnie chwile, kiedy sądziłem, że nie pragniemy nieba; o wiele jednak częściej przychodzi mi na myśl czy na samym dnie serca pragnęliśmy kiedykolwiek czego innego? Może zauważyłeś, że książki które naprawdę kochasz, związane ze sobą jakąś tajemną nicią. Zdajesz sobie sprawę z tej ich wspólnej cechy, która ci każe je lubić, choć nie potrafisz ująć jej w słowa; ale większość twoich przyjaciół wcale jej nie dostrzega i często dziwi się, dlaczego lubiąc to dzieło lubisz również i tamto. Nieraz także stanąłeś przed krajobrazem, który zdawał się ucieleśniać wszystko, czego szukałeś przez całe życie; kiedy jednak zwracasz się do stojącego obok przyjaciela, patrzącego na to samo co ty, już od pierwszych jego słów przepaść rozwiera się między wami i uświadamiasz sobie, że ten sam krajobraz ma dla niego zupełnie inne znaczenie, że on myślą idzie za inną wizją i nie doznaje wcale tego niewysłowionego wrażenia, które cię tak zachwyca. Czy nawet w twoich różnych „*hobby*" nie grał roli jakiś ukryty pociąg, dziwnie niepojęty dla innych — coś, czego nie można było z niczym zidentyfikować, ale co zawsze

było na progu wydostania się na wierzch: zapach obrabianego drzewa w stolarni albo plusk wody o ścianę łodzi? Czy wszystkie trwające całe lata przyjaźnie nie rodzą się w chwili, gdy wreszcie spotykasz drugą istotę ludzką mającą choćby przeczucie (w najlepszym razie tylko słabe i niepewne) tej jedynej rzeczy, z której pragnieniem już się urodziłeś? I czy nie jest to właśnie tym, czego pod bieżącym nurtem innych pragnień, w każdej chwili milczenia między głośno odzywającymi się namiętnościami, w dzień i w nocy, rok po roku, od dzieciństwa do późnego wieku zawsze szukasz, wypatrujesz i nasłuchujesz? Ta rzecz nigdy jednak nie stała się twoją. Wszystko, co kiedykolwiek owładnęło głęboko twoją duszą, było jedynie jej niejasnym przeczuciem, nęcącym przebłyskiem, nigdy nie dotrzymaną obietnicą, echem zamierającym w chwili dotarcia do twoich uszu. Ale gdyby miała się rzeczywiście objawić — gdyby doszło cię kiedyś takie echo, które już nie zamiera, lecz urasta w sam dźwięk — poznałbyś je od razu. Bez żadnej możliwości powątpiewania powiedziałbyś: „To jest wreszcie to, do czego zostałem stworzony". Nie potrafimy tego sobie wzajemnie opowiedzieć. Jest to tajemniczy, własny podpis każdej duszy, nieprzekazywalna i nienasycona jej potrzeba — to, czegośmy już pragnęli zanim spotkaliśmy nasze żony, zawiązali nasze przyjaźnie albo wybrali nasz zawód, i to, czego będziemy jeszcze pragnąć na łożu śmierci, gdy umysł już nie będzie rozpoznawał żony ani przyjaciela, ani swej pracy. Dopóki istniejemy — i to istnieje. A jeżeli to stracimy, tracimy wszystko [1].

Ten osobisty podpis każdej duszy może być wynikiem dziedziczenia i środowiska, ale to tylko oznacza, że dziedziczne cechy i środowisko zaliczają się do narzędzi, przy pomocy których Bóg stwarza duszę. Nie rozpatruję tu w j a k i s p o s ó b, ale raczej d l a c z e g o każda stworzona przez Niego dusza jest jedyna i niepowtarzalna. Gdyby te różnice nie miały żadnego celu, nie widzę po co Bóg miałby stworzyć więcej niż jedną duszę. Bądź pewny, że wszystkie bramy i kryjówki twej duszy nie są dla Niego tajemnicą — a kiedyś nie będą nią i dla ciebie. Forma, według której ma być odlany klucz, wydałaby ci się dziwacznym przedmiotem, jeślibyś nigdy nie widział klucza, a i sam klucz byłby dla ciebie niezrozumiałym narzędziem, gdybyś nigdy nie widział zamka. Twoja dusza ma dziwny kształt, ponieważ jest wklęsłością dostosowaną do jakiegoś poszczególnego wygięcia w nie kończących się konturach

[1] Nie chcę tu oczywiście sugerować jakiegoś pomieszania tych nieśmiertelnych pragnień, które Stwórca dał nam jako ludziom, z darami Ducha św. udzielonymi tym, co żyją w Chrystusie. Nie trzeba sobie wyobrażać, że jesteśmy świętymi, dlatego że mamy ludzkie właściwości.

Bożej substancji, albo do klucza otwierającego jedne z drzwi domu o bardzo wielu mieszkaniach. Wszak to nie jakaś abstrakcyjna ludzkość, ale właśnie ty — poszczególny czytelniku, Johnie Stubbs czy Janet Smith — masz zostać zbawiony. Błogosławiona i szczęśliwa istoto, to twoje oczy, a nie oczy innych, będą oglądać Boga. Jeśli pozwolisz Mu działać według Jego woli, wszystko czym jesteś, prócz twych grzechów, osiągnie zupełne zadowolenie. Widmo z Brocken[2] „wydawało się każdemu człowiekowi podobne do jego pierwszej miłości", gdyż było oszukańczą ułudą. Ale każdej duszy Bóg wyda się jej pierwszą miłością, bo jest nią istotnie. Twoje miejsce w niebie będzie się zdawać przygotowane dla ciebie i wyłącznie dla ciebie, bo ty byłeś dla niego stworzony — zrobiony do niego ścieg po ściegu, jak rękawiczka do dłoni.

Pod tym kątem widzenia możemy zrozumieć piekło w jego aspekcie ostatecznej utraty. Przez całe życie niedostępne szczęście i zachwyt unosiły się nad tobą poza zasięgiem twej świadomości. Ale przyjdzie dzień, gdy obudzisz się aby się przekonać, że dosięgłeś ich ponad wszelkie spodziewania, albo że mogłeś je uchwycić, a utraciłeś na zawsze.

Może się to komuś wydawać niebezpiecznie subiektywną wersją przypowieści o drogocennej perle, ale w rzeczywistości tak nie jest. To, o czym mówię, nie jest przeżytym doświadczeniem. Odczuwałeś je tylko jako potrzebę. Sama rzecz nigdy ci się w pełni nie urzeczywistniła w żadnej myśli ani obrazie, ani uczuciu. Zawsze wywoływała cię poza twoje własne „ja". A jeśli nie wyjdziesz poza siebie, by iść za jej wezwaniem, jeśli siądziesz na miejscu aby rozgrzebywać tę twoją tęsknotę i będziesz próbował się w niej rozmiłować, ona sama ci się wymknie. „Drzwi życia otwierają się zwykle poza nami i jedyną mądrością dla człowieka niepokojonego wonią niewidzialnych róż — jest praca" (George Macdonald). Ten tajemniczy ogień gaśnie, skoro go rozniecasz miechem; ale przywal go tym, co pozornie wydaje się nieprzydatnym paliwem, to jest dogmatem i etyką, odwróć się do niego tyłem i oddaj się twoim obowiązkom — a wtedy się rozpali. Świat jest obrazem na złotym tle, a my postaciami na tym obrazie. Dopóki nie zejdziesz z jego płaskiej powierzchni w nieograniczone wymiary śmierci, nie możesz ujrzeć tego złota. Mamy jednak jakieś wspomnienia o nim. Używając innej metafory — nasze zaciemnienie nie jest zupełne. Są w nim szpary. I chwilami scena codziennego życia olbrzymieje odblaskiem tajemnicy.

---

[2] Brocken — najwyższy szczyt w górach Harzu. Wskutek szczególnych warunków atmosferycznych powstaje tam czasem zjawisko mirażu znane pod nazwą „widma z Brocken".

Takie jest moje przeświadczenie; może być mylne. Może ta tajemnicza tęsknota jest także częścią Starego Człowieka i musi poddać się przed końcem ukrzyżowaniu. Ale to przeświadczenie ma dziwne wybiegi aby ujść sprzeciwom. Wszak ta tęsknota — a tym bardziej jej zaspokojenie — zawsze wymykały się naszemu doświadczeniu. Cokolwiek chciałbyś z nią utożsamić, okazuje się być nie tym, ale czymś innym. Tak więc każdy stopień jej przeobrażenia lub ukrzyżowania nie może wyjść poza to, co ona sama każe nam tylko przeczuwać. I znów jeśli to przeświadczenie nie byłoby prawdą — coś lepszego musi nią być. Ale to „coś lepszego" — to znaczy nie to lub tamto doznanie, ale coś, co wybiega ponad wszystkie doznania — to właśnie najtrafniejsze określenie rzeczy, którą staram się tu opisać.

To, czego pragniesz w ten sposób, wzywa cię poza ciebie. Nawet samo pragnienie żyje w tobie tylko wtedy, jeśli je opuścisz. Takie jest ostateczne prawo — ziarno obumiera aby żyć, chleb trzeba rzucić „na płynące wody", ten, kto zatraci duszę swoją, odzyska ją. Ale dalsze życie ziarna, odnalezienie chleba i odzyskanie duszy są równie rzeczywiste jak tamte poprzednie ofiary. Toteż słusznie powiedziano, że „w niebie nie ma żadnego posiadania. Gdyby ktokolwiek chciał tam coś nazwać swoją własnością, zostałby natychmiast wyrzucony do piekła i przemieniłby się w złego ducha" *(Theologia Germanica)*. Ale powiedziano również: „Zwycięzcy dam mannę i dam mu kamyk biały, a na kamyku napisane imię nowe, którego nie zna nikt, jeno ten, co je otrzymuje" (Obj 2, 17). Cóż może być bardziej własnością człowieka niż to nowe imię, które nawet w wieczności pozostaje tajemnicą znaną tylko jemu i Bogu? I co według nas oznacza ta tajemnica? Z pewnością to, że każdy ze zbawionych będzie wiecznie poznawał i wychwalał pewien aspekt piękności Bożej lepiej, niż mogłoby to robić każde inne stworzenie. Czemu Bóg stwarzałby indywidualne jednostki, jeśli nie po to, by kochając wszystko nieskończoną miłością móc każdą z nich kochać w inny sposób? A ta ich różnorodność nie przeszkadza wcale obcowaniu świętych i wzajemnej miłości wszystkich zbawionych istot, ale przeciwnie — nadaje im głębokie znaczenie. Gdyby wszyscy przeżywali Boga w ten sam sposób i oddawali Mu identyczną cześć, śpiew triumfującego Kościoła nie tworzyłby symfonii, lecz byłby jak orkiestra, w której wszystkie instrumenty grają tę samą nutę. Arystoteles powiedział nam, że państwo jest jednością niepodobnych do siebie elementów, a św. Paweł uczy, że ciało jest jednością różnorodnych członków. Niebo jest państwem i ciałem, bo zbawieni różnią się wiecznie między sobą; ale jest też społecznością, ponieważ każdy z nich ma coś do powiedzenia wszyst-

kim innym: udziela im nowych i zawsze nowych wieści o „moim Bogu", Którego każdy z osobna znajduje w wysławianym przez wszystkich „naszym Bogu". Te bezustannie i z powodzeniem ponawiane, a jednak nigdy nie wyczerpujące całości usiłowania każdej duszy, aby przekazać innym swoją niepowtarzalną wizję (środkami, wobec których ziemska sztuka i filozofia to tylko nieudolne naśladownictwo) — są niewątpliwie jednym z celów stworzenia odrębnych osobowości ludzkich.

Zjednoczenie może bowiem istnieć jedynie między tymi, którzy się różnią od siebie. I może z tego punktu widzenia uda nam się uchwycić jakiś przebłysk sensu całości dzieła stworzenia. Panteizm jest wiarą nie tyle fałszywą, co pozostającą w tyle za wszelkim czasem. Kiedyś, przed stworzeniem świata, można było zgodnie z prawdą powiedzieć, że wszystko jest Bogiem. Ale Bóg stworzył świat: sprawił, że powstały istoty nie będące Bogiem, ażeby różniąc się od Niego mogły nauczyć się Go kochać i dojść nie do zlania, ale do zjednoczenia się z Nim. Tym samym także „rzucił Swój chleb na wody płynące" (Ekl 11, 1). Nawet w obrębie dzieła stworzenia możemy powiedzieć, iż nieożywiona i pozbawiona woli materia w pewnym znaczeniu tworzy bardziej jedno z Bogiem niż ludzie. Ale nie leży w planie Bożym, żebyśmy wracali do tej dawnej identyczności (jak chcieliby może niektórzy mistycy pogańscy), tylko raczej przeciwnie, abyśmy idąc naprzód ku maksymalnej odrębności zjednoczyli się z Nim w wyższy sposób. Nawet wewnątrz samej Najświętszej Istoty nie wystarcza, aby Słowo było Bogiem, musi być także u B o g a. Ojciec przedwiecznie rodzi Syna, a Duch święty od nich Obu pochodzi — tak aby zjednoczenie wzajemnych miłości przewyższało samą arytmetyczną jedność lub identyczność.

Ta wieczna odrębność każdej poszczególnej duszy — tajemnica, która z jej związku z Bogiem tworzy osobny gatunek zjednoczenia — nie przekreśli jednak nigdy prawa zakazującego w niebie samolubnego posiadania. W stosunku do bratnich istot każda zbawiona dusza oddaje zapewne wszystkim innym to, co sama otrzymuje. A jeśli chodzi o Boga, musimy zawsze pamiętać, że dusza jest tylko wklęsłością, którą On wypełnia. Jej zjednoczenie z Bogiem jest więc z samej swojej istoty ciągłym wyrzeczeniem się: otwarciem się, odsłanianiem i poddaniem siebie Bogu. Każdy zbawiony duch jest formą coraz pełniej i więcej przyjmującą w siebie świetlisty metal, który się w nią wlewa, jest ciałem coraz bardziej wystawionym na południowy blask duchowego słońca. Nie musimy przypuszczać, że coś analogicznego do przezwyciężenia siebie kiedykolwiek zupełnie zaniknie, albo że życie wieczne nie będzie także rodzajem wiecznego umierania. W tym znaczeniu mówimy, że jak

mogą być rozkosze w piekle (niech Bóg nas od nich zachowa!), tak mogą być jakieś niezupełnie niepodobne do cierpień przeżycia w niebie (oby Bóg pozwolił nam wkrótce ich zakosztować!).

Bo jeśli gdzie — to właśnie w oddaniu siebie włączamy się w rytm nie tylko całego stworzenia, ale i całego Bytu. Wszak Słowo przedwieczne także oddaje się w ofierze, i to nie tylko na Kalwarii. Kiedy Syn Boży dał się ukrzyżować, „uczynił to samo w burzy i zamęcie Swoich najbardziej odległych prowincji, co czynił u Siebie w radości i chwale" (George Macdonald). Przed założeniem fundamentów świata oddawał już w posłuszeństwie Swoją Boskość rodzącej Go Boskości Ojca. „A jak Syn wielbi Ojca, tak i Ojciec wielbi Syna" (J 17, 1, 4). Z gotowością poddania się, jaka przystoi człowiekowi świeckiemu, uważam, iż słusznie powiedziano, że „Bóg nie kocha Siebie jako Siebie, ale jako najwyższe Dobro i gdyby mógł być ktoś lepszy od Boga, Bóg kochałby jego, nie Siebie" *(Theologia Germanica)*. Od najwyższego do najniższego bytu własne „ja" istnieje po to, aby się wyrzekać siebie i przez to wyrzeczenie stając się jeszcze bardziej sobą móc się jeszcze bardziej i pełniej oddać — i tak przez całą wieczność. To nie jest prawo nieba, przed którym możemy się uchronić pozostając na ziemi, ani prawo ziemskie, którego możemy uniknąć przez zbawienie w niebie. To, co jest poza tym systemem wyrzeczenia i oddania siebie, nie jest ziemią ani naturą, ani „zwyczajnym życiem", ale po prostu i jedynie piekłem. I piekło jednak czerpie z tego prawa całą rzeczywistość, jaką jeszcze posiada. To straszliwe uwięzienie w sobie samym jest tylko wywróceniem oddania siebie, będącego absolutną rzeczywistością — negatywną formą, którą przyjmuje „ciemność zewnętrzna" otaczając i określając kształt rzeczywistości, albo którą to, co rzeczywiste, narzuca tej ciemności przez posiadanie własnej formy i pozytywnej natury.

Złote jabłko miłości własnej rzucone pomiędzy fałszywych bogów stało się jabłkiem niezgody, bo oni wydzierali je sobie wzajemnie. Nie znali pierwszego prawidła świętej gry, które orzeka, iż każdy gracz musi wprawdzie koniecznie dotknąć piłki, ale potem natychmiast podać ją dalej. Jeżeli znajdą ją w twojej ręce, będzie to uważane za błąd; jeśli starasz się ją zatrzymać na dobre — to śmierć. Ale gdy biega między graczami tu i tam, tak szybko, że wzrok nie może iść za nią, a sam wielki Przewodnik drużyny prowadzi tę zabawę oddając się wiecznie Swoim stworzeniom w rodzeniu Słowa i odbierając znów z powrotem w Jego Ofierze — wtedy istotnie ten wieczysty taniec „upaja niebo harmonią". Wszystkie cierpienia i rozkosze, jakie poznaliśmy tu na ziemi, są tylko wstępnym wtajemniczeniem w ruchy tego tańca; ale on sam nie daje się

wcale porównywać z cierpieniami obecnego czasu. W miarę jak wchodzimy w jego przedwieczny rytm, cierpienie i rozkosz znikają nam prawie z oczu. Jest radość w tym tańcu, ale on nie istnieje dla radości. Nie istnieje nawet dla Dobra ani dla Miłości. Jest samym Dobrem i samą Miłością, a więc szczęśliwy. Nie istnieje dla nas, ale my dla Niego. Rozmiary i pustka wszechświata, które przerażały nas na wstępie tej książki, powinny nadal wzbudzać w nas trwożną cześć, bo chociaż mogą być jedynie subiektywnym ubocznym produktem naszej wyobraźni, symbolizują jednak wielką prawdę. Czym nasza ziemia jest wobec wszystkich gwiazd, tym niewątpliwie my ludzie i nasze sprawy są wobec całości stworzenia; a czym wszystkie gwiazdy są w stosunku do samej przestrzeni, tym są wszystkie istoty stworzone, wszystkie Trony i Mocarstwa i najpotężniejsze z Duchów niebieskich wobec przepaści samoistnego Bytu, Który jest naszym Ojcem i Odkupicielem i mieszkającym w nas Parakletem, ale o Którym żaden człowiek ani Anioł nie może pomyśleć lub powiedzieć, kim On jest sam w Sobie i dla Siebie, i co jest tym dziełem, „jakie tworzy od początku do końca". Bo oni są tylko zależnymi i nie samoistnymi istotami. Wzrok ich zawodzi i osłaniają oczy od oślepiającego światła czystego aktu, Który był i jest, i będzie, Który nigdy nie mógł być inny, i nie ma nikogo, kto mógłby się Mu przeciwstawić lub z Nim zmierzyć.

Koniec

C. S. Lewis
tłum. Maria Morstin-Górska

STEFAN MOYSA TJ

Z PROBLEMATYKI PRZYSZŁEGO SOBORU

Nadchodzący Sobór Powszechny stanowi nadal centralny punkt zainteresowania katolickiej opinii publicznej. Wiadomości oficjalne są wprawdzie dość skąpe i dotyczą raczej formalnej strony niż samego meritum przygotowań. Członkowie i konsultorzy Komisji przygotowawczych, zobowiązani sekretem, pracują w milczeniu. Za to z dnia na dzień powstają książki, studia, artykuły, w których kompetentni lub mniej kompetentni autorzy snują swoje przewidywania i sugestie [1]. Dziennikarzy przyjeżdżających do Rzymu dla zasięgnięcia informacji uderza atmosfera szczerości, otwartości, odwagi a równocześnie całkowitej wierności Kościołowi, w jakiej różne propozycje są wysuwane. Mówią oni, że w Wiecznym Mieście zaszły jakieś duże zmiany; każda nowa idea znajduje chętny posłuch, owszem ze strony oficjalnej nie brak słów zachęty do przekazywania swych sugestii i gotowości ich uwzględnienia. Żaden sobór nie był tak wszechstronnie i rozlegle przygotowywany jak Sobór Watykański II; bierze w nim udział cała opinia katolickiego świata, staje się on dziełem nie tylko biskupów i księży, ale też — chociaż pośrednio — szerokich warstw katolików świeckich, zaangażowaniem całego Kościoła.

Nie wiadomo, co przejdzie przez sito Komisji przygotowawczych i stanie się ostatecznie przedmiotem obrad Soboru. Niezależnie nawet od tego historia uczy, że obrady przybierały nieraz zupełnie

---

[1] Z ważniejszych pozycji wymienimy: Küng H., *Konzil und Wiedervereinigung*, Wien 1960; *Le Concile et les Conciles*, Paris 1960; Dejaifve G., *Concile ecumenique et catholicité de l'Eglise*, „Nouv. Rev. Théol." 81 (1959), 916—928; Congar Y. *Le Concile l'Eglise et les autres*, „Lumière et Vie" 8 (1959), 69—92. Duże zainteresowanie budzi artykuł J. Brauna *Trzeba wam się narodzić po raz wtóry* — "Znak" nr 78, s. 1537—1549. Z niecierpliwością oczekujemy na zapowiedzianą tam książkę, która by szerzej wyjaśniła pewne tezy autora.

Wydaje się, że zwłaszcza pierwsze z wymienionych dzieł jest pewnego rodzaju rewelacją na terenie teologii ekumenicznej i że powinno ono mieć duży wpływ na obrady soboru. W niniejszym artykule wiele korzystamy z poruszonych tam myśli.

niespodziewany obrót. Dogmat o nieomylności papieża na przykład, uważany za największy dorobek Soboru Watykańskiego I, wcale nie figurował na przygotowywanym przez dłuższy czas porządku dziennym. Trudno też przypuścić, aby wszystkie postulaty wysuwane przez prasę mogły znaleźć nawet częściowy oddźwięk w obradach; choćby ze względów technicznych jest to niemożliwe. Niemniej jednak Sobór nie jest przygotowywany przez garstkę oderwanych od życia specjalistów, ale w jakiś sposób będzie wyrastał zarówno z postulatów wysuwanych przez opinię publiczną w Kościele, jak i z ogólnego współczesnego rozwoju teologii i życia chrześcijańskiego. Sobór będzie na pewno jakimś punktem dojścia, podsumowaniem osiągniętych wyników, utrwaleniem zdobyczy wynikających z konfrontacji niezmiennych zasad katolicyzmu ze światem współczesnym. Równocześnie będzie też punktem wyjścia, zaczynem nowych poszukiwań i bodźcem do pełniejszej realizacji życia chrześcijańskiego. W ten sposób Sobór będzie harmonijnie wbudowany w całość tej szczególnie ciekawej i trudnej do rozszyfrowania historii, jaką jest historia rozszerzania się Królestwa Bożego na ziemi.

Po Soborze Watykańskim I byli teologowie, którzy sądzili, że rola soborów w Kościele została definitywnie przypieczętowana. Zdefiniowanie prymatu papieskiego jako pełni władzy jurysdykcyjnej i nieomylności Stolicy Apostolskiej niezależnie od zgody innych biskupów — zdawały się czynić zbytecznym wspólne obrady katolickich pasterzy całego świata. Do tego doszedł fakt, że możliwość szybkiego porozumiewania się z najodleglejszymi krajami ułatwia Stolicy Apostolskiej zasięgnięcie opinii poszczególnych biskupów i powzięcie decyzji najlepiej odpowiadających potrzebom całego Kościoła. Przewidywania te jednak okazały się niesłuszne. Sobór Watykański I dekretem o nieomylności nie wprowadził takiej zmiany. I przed nim nauka o prymacie i nieomylności była powszechnie w Kościele uznawana, a jednak od czasów apostolskich zbierali się biskupi katoliccy na wspólne zebrania celem rozważenia spraw szczególnie ważnych.

Kiedy na przykład w samych początkach chrześcijaństwa niektórzy gorliwcy usiłowali zobowiązać chrześcijan nawróconych z pogaństwa do zachowania przepisów prawa Mojżeszowego, zebrali się Apostołowie w Jerozolimie i orzekli: „podobało się Duchowi Świętemu i nam nie nakładać na was żadnego innego ciężaru" (Dz. Apost. 15, 28). Dzisiaj możemy ocenić, jak historyczna to była decyzja i jak zaważyła ona na rozszerzeniu się chrześcijaństwa po całym świecie.

Pierwsze siedem soborów stanowi konfrontację chrześcijaństwa z gnozą i filozofią pogańską: wśród zaciętych sporów precyzuje się teologia Słowa Wcielonego. Równocześnie Kościół walczy o unie-

zależnienie się od cesarstwa rzymskiego. Ta sama walka o niezależność od władzy świeckiej ciągnie się przez wszystkie sobory średniowiecza, których zadaniem jest też przynieść lekarstwo na schizmy, zachodnią czy wschodnią, rozdzierające jedność Kościoła. Sobór Trydencki przezwycięża kryzys spowodowany reformacją, przynosi ogólną poprawę stanu obyczajów w Kościele, ustala podstawy teologii na kilkaset lat. Sobór Watykański związany jest z postępującą laicyzacją społeczeństw i prądami racjonalistycznymi, określa stosunek wiary do rozumu; w pierwotnym swoim założeniu zamierzał też dać całkowitą teologię Kościoła. We wszystkich tych wypadkach sobory odbywają się w chwilach przełomowych, gdy Kościół przeżywa mniej lub więcej głęboki kryzys, gdy zagraża mu jakieś niebezpieczeństwo. Celem soborów jest zaradzenie temu niebezpieczeństwu i znalezienie skutecznego lekarstwa na chorobę.

Czy o podobnym kryzysie możemy mówić i dzisiaj? Zapewne sytuacja wewnętrzna Kościoła, poziom duchowieństwa, jego stan umysłowy, realizacja zasad chrześcijańskich u katolików godnych tego imienia są na pewno lepsze niż w średniowieczu lub w czasach reformacji. W lepszej sytuacji znajduje się również teologia. Jej sprecyzowanie w wielu punktach czyni prawie niemożliwą herezję w obrębie samego Kościoła. Błąd przeciw wierze może być szybko wykryty; trudno byłoby dzisiaj wyobrazić sobie takich ludzi, jak janseniści, którzy głosili zasady sprzeczne z katolicyzmem, a równocześnie upierali się, że reprezentują Kościół. Z tej strony nie grozi więc już takie niebezpieczeństwo.

Jednakże Kościół, który materialną swą strukturą tkwi w doczesności, odczuwa na sobie wszystkie skutki współczesnego przełomu cywilizacyjnego. Kościół ma stale dawać światu zbawcze dobra przekazane mu przez Chrystusa, ma wzrastać w społeczności ludzkiej, ogarniać i przenikać ją; coraz więcej ludzi ma się stawać członkami Mistycznego Ciała Chrystusa. Nic dziwnego więc, że funkcja ta zostaje zaburzona, gdy społeczność ludzka przechodzi przez kryzysy i wstrząsy. Różne są źródła tych wstrząsów. W krajach Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji zaznacza się szczególnie silna eksplozja demograficzna. Kościół dysponujący tam stosunkowo niewielkimi siłami nie jest zdolny ogarnąć tych wielkich młodych mas ludzkich. Należałoby dodać znacznie jeszcze ważniejszy fakt, że kraje te szybko dochodzą do narodowej, politycznej i kulturalnej świadomości. Wielkie religie, takie jak islam, buddyzm, szyntoizm starają się o własne odnowienie i szukają swego stanowiska w dzisiejszym świecie. Z drugiej strony znaczna część ludzkości znajduje się pod wpływem filozofii materialistycznej. Stale kształtują się ośrodki promieniowania nowej kultury zyskujące sobie prawo

obywatelstwa obok kultury zachodnio-europejskiej. Przy tym wszystkim na umysłowość współczesną coraz to silniej wpływa rewolucja techniczna. Zamiast człowieka uwrażliwionego przede wszystkim na wartości humanistyczne ma Kościół przed sobą człowieka „technicznego", myślącego zupełnie innymi kategoriami i reagującego na inne bodźce. Poza chrześcijaństwem wpływa więc dzisiaj na człowieka szereg innych duchowych światów; pluralizm światopoglądowy stał się faktem dokonanym.

Wydaje się, że dojrzewa w Kościele świadomość tego kryzysu. Kościół szczególnie ostro odczuwa dzisiaj istnienie świata nie tylko autonomicznego, ale stawiającego opór jego działaniu. Coraz to bardziej liczy się z wpływami innych ośrodków duchowych, swoje działanie pragnie z nimi uzgodnić; czuje, że dzisiejsze czasy wymagają od niego wielkiego skoku naprzód, że trzeba rozluźnić więzy łączące chrześcijaństwo z kulturą zachodnią i przejść na szczebel światowy. Dlatego wydaje się, że w dzisiejszym tak zróżnicowanym a równocześnie ściśle ze sobą powiązanym świecie, w którym krzyżują się najrozmaitsze wpływy, pierwszym zadaniem Kościoła jest pełniejsze, empiryczne wykazanie swojej powszechności.

Powszechność, jedna z właściwości prawdziwego Kościoła, nie pokrywa się z jego aktualnym liczbowym rozprzestrzenieniem. Nie dlatego Kościół jest powszechny, że jest najliczniejszą i wszędzie sięgającą wspólnotą religijną. Kościół był powszechny, gdy w wieczerniku liczył dwunastu Apostołów i garstkę wiernych, był powszechny, gdy groził mu zalew ariański, był powszechny, gdy w walce z reformacją tracił całe kraje. Powszechność bowiem jest przede wszystkim duchową, wewnętrzną właściwością Kościoła. Winna się ona przejawiać i realizować na zewnątrz, ale nie zależy od przejawów widzialnych. Jest to właściwość, która sprawia, że Kościół afirmuje wszystko co dobre i prawdziwie ludzkie, co stanowi rzeczywistą wartość człowieka. Ceni też wszystkie dobre i prawdziwe twory jego ducha: wiedzę, naukę, technikę. Rozumie człowieka takiego, jak wyrasta on na tle swojej epoki i jako wynik swoich tradycji, zwyczajów, kultury. Dlatego dobrze się czuje w każdej prawdziwej kulturze, nie będąc nierozłącznie związany z żadną z nich. Wszystkie zmiany historyczne przeżywa Kościół z całą ludzkością, a zawsze umie poświęcić to co drugorzędne i czasowo uwarunkowane zachowując niezmienny istotny depozyt wiary. W innych religiach, czy to chrześcijańskich, czy niechrześcijańskich, zwalcza jedynie fałsze i skrzywienia, uznaje wszędzie rozproszone cząstki prawdy i na nie przede wszystkim kieruje swoją uwagę. Jednym słowem powszechność Kościoła to zdolność wchłonięcia, integracji wszystkich prawdziwych wartości i zapewnienia im rozwoju w swoim własnym obrębie.

Powszechność ta w swoich zewnętrznych przejawach mogła na skutek warunków historycznych ulec chwilowemu przyćmieniu. Kościół przez szereg wieków rozwijał się i działał w klimacie kultury zachodniej, związał się z nią licznymi więzami, co sprawiło, że bywa uważany obecnie przez niektórych za obce ciało na gruncie Afryki i Azji, za wyłączny produkt kultury europejskiej. Trzeba światu znowu postawić przed oczy powszechność Kościoła jako jedność w największej różnorodności, jako jednolitą harmonię różnych elementów, w której każdy znajduje się na swoim miejscu i ma swoją rolę do odegrania. Jest to zresztą nie tylko dzisiejszym, ale stałym zadaniem Kościoła: objawiać w swoim życiu i nauce różne aspekty tej samej tajemnicy, której całkowicie ogarnąć nikt nie potrafi.

Powszechność Kościoła w ten sposób pojęta domagałaby się od przyszłego Soboru zajęcia oficjalnego stanowiska wobec świata techniki jako pierwszego czynnika kształtującego dzisiejszą cywilizację. Oświadczenia takie i wszystkie jego następstwa w teologii i w życiu wykazałyby, że Kościół nie stoi bezradnie i obco wobec techniki, która rzekomo ma być największym jego wrogiem. Tak jak ochrzcił niegdyś kultury świata starożytnego, tak potrafi też ochrzcić nową cywilizację i włączyć ją w ramy życia chrześcijańskiego.

Nowemu przemyśleniu będzie też musiał ulec problem misyjny. Różnokolorowi uczestnicy Soboru, którzy pierwszy raz będą brali udział w obradach, przez samą swoją obecność okażą powszechność Kościoła jako rodziny wszystkich ras i narodów. Zapewne wpłyną oni i na to, ażeby ludy Afryki i Azji coraz to bardziej dostrzegały w Kościele swoją rodzimą własność, nie zaś wytwór obcej cywilizacji kolonialnej.

Można by w ten sposób wskazywać na wiele aktualnych problemów domagających się jaśniejszego ukazania poszechności Kościoła. Szczególnie ważną sprawą jednak, ściśle związaną z tym zagadnieniem, jest sprawa z j e d n o c z e n i a c h r z e ś c i j a n. Wszystkie odłamy chrześcijańskie bowiem przyjmują istnienie jakiegoś Kościoła Powszechnego. Jest to prawda zbyt mocno zaznaczona na kartach Pisma św., aby można jej było łatwo zaprzeczyć. Mniej jest jasne dla nich natomiast, w jakiej konkretnie społeczności Kościół ten umieścić i bronią się przed uznaniem Kościoła Katolickiego jako jedynej instytucji zbawczej założonej przez Chrystusa. W ich oczach jest to wyznanie partykularne, o tendencjach imperialistycznych, które chce podbić dusze pod władztwo jednego, rzymskiego ośrodka. Twierdzą, że centralizm rzymski zdławił powszechność Kościoła i ograniczył panującą w nim wolność dzieci Bożych.

Czy Sobór może w jakiś sposób przezwyciężyć te uprzedzenia i przybliżyć zjednoczenie chrześcijaństwa? Odpowiedź na to pytanie wymaga nieco szerszego omówienia.

Już pierwsza zapowiedź zwołania Soboru powszechnego świadczy o tym, że usunięcie rozłamu panującego obecnie wśród chrześcijan leży szczególnie na sercu obecnemu papieżowi. „Co się tyczy Soboru Powszechnego — pisał „Osservatore Romano" — to nie ma on w myśli Ojca św. jedynie za cel dobra duchowego ludu chrześcijańskiego, ale chce być także dla wspólnot odłączonych zachętą do poszukiwania jedności, której tyle dusz we wszystkich częściach świata dzisiaj pragnie" (26/27. I. 1959). Zapowiedź ta była dość szeroko interpretowana w świecie chrześcijańskim jako zamiar zwołania wspólnej narady międzywyznaniowej, na której miałyby być omawiane problemy tyczące się jedności chrześcijaństwa. Przyszły Sobór Powszechny byłby więc soborem unijnym, podobnie jak sobory w Lionie (1274 r.) lub we Florencji (1439 r.).

Późniejsze wypowiedzi Ojca św. sprecyzowały jego myśl. Według jednej z nich celem Soboru ma być „rozwój wiary katolickiej, należyte odnowienie obyczajów ludu chrześcijańskiego, lepsze dostosowanie dyscypliny kościelnej do dzisiejszych warunków i potrzeb. (Sobór) da wspaniały przykład prawdy, jedności i miłości; ufamy, że patrząc nań także i ci, którzy są odłączeni od Stolicy Apostolskiej, będą łagodnie pociągnięci do poszukiwania i znalezienia jedności, o którą Jezus Chrystus w gorących modlitwach prosił swego Ojca niebieskiego" [2]. Już z tej jednej wypowiedzi widać, że Sobór ma być przede wszystkim sprawą wewnętrzną Kościoła. Ma się przyczynić do jego duchowego odnowienia, dopomóc do usunięcia wszystkiego, co może stwarzać przeszkodę na drodze do zjednoczenia. Dopiero po takim odnowieniu będą mogli katolicy zwrócić się do odłączonych braci z zaproszeniem, aby i oni poszli tą samą drogą. Przyszły Sobór nie będzie więc miał bezpośrednio na celu zjednoczenia chrześcijaństwa, ale ma stworzyć warunki i położyc podwaliny pod przyszłą jedność, pomyślaną jako zadanie na dłuższą metę.

Stanowisko takie wywołało początkowo w kołach niekatolickich rozczarowanie. A więc jeszcze jeden fałszywy alarm i zawiedziona nadzieja! Rzym wcale nie myśli o zmianie swojej postawy. Nadal zaprasza jedynie do powrotu, a nie zamierza podjąć rzeczowych rozmów na zasadzie równości. Odezwały się dawne głosy przestrzegające przed inkwizycją, papizmem, centralizmem, ekskluzywizmem. Były to jednak głosy odosobnione. Opinia ogółu

---

[2] Encyklika *Ad Petri cathedram* z dnia 29. VI. 1959 r.

wyznań niekatolickich pozostała zasadniczo pozytywna, różniąc się znacznie od tonu, który przybierała prasa niekatolicka przed Soborem Watykańskim I. Niektóre wypowiedzi podkreśliły, że w stadium obecnym obrady wewnętrzne lepiej będą służyły jedności chrześcijaństwa. Atmosfera bowiem nie dojrzała jeszcze, aby móc owocnie prowadzić pertraktacje na szerszej płaszczyźnie, a nic nie zaszkodziłoby bardziej sprawie jedności niż rozmowy oficjalne, które by nie dały wyników. Wiadomo, że zaproszenie na Sobór Watykański I wystosowane przez Piusa IX do patriarchy ekumenicznego w Konstantynopolu i innych biskupów prawosławnych — spotkało się ze stanowczą odmową, przez co przedział między Kościołem Zachodnim a Wschodnim jeszcze bardziej się pogłębił.

Mimo początkowego rozczarowania zainteresowanie się przyszłym Soborem nie słabnie. Przedstawiciele wspólnot odłączonych nadal pokładają w nim wielkie nadzieje i wysuwają pod jego adresem swoje sugestie nacechowane nieraz dużym zrozumieniem stanowiska Kościoła Katolickiego. Ze szczególną uwagą śledzą sprawy soborowe pionierzy ekumenizmu w obozie protestanckim, jak na przykład pastor Max Thurian z protestanckiej wspólnoty zakonnej w Taizé: „Mamy nadzieję i jesteśmy pewni — pisze on — że biskupi katoliccy zgromadzeni w Rzymie zwrócą przede wszystkim uwagę na to, aby być zrozumianymi przez wszystkich niekatolików szczerze pragnących widzialnej jedności... Całym sercem prosimy o Ducha św. dla zgromadzonych biskupów i papieża"[3]. Przeor tej samej wspólnoty, Roger Schutz, oczekuje od Soboru dokładniejszego określenia władzy papieskiej i stosunku papieża do biskupów, Soboru, całego Kościoła oraz wyraźniejszego sprecyzowania stosunku mariologii do chrystologii[4]. Tych samych kwestii dotyczą sugestie profesora teologii prawosławnej Florowskiego, który tak pisze: „Dyskusja nad teologią Kościoła będzie bez wątpienia tematem centralnym programu, gdyż Sobór zbierze się pod znakiem jedności chrześcijaństwa, jedności Kościoła. Będzie musiał dać przede wszystkim autentyczną interpretację dogmatu watykańskiego"[5].

Przy bliższym rozważeniu widać, jak cennymi mogą być dla przyszłych prac Soboru tego rodzaju wypowiedzi. Mówiliśmy, że według myśli Jana XXIII, Sobór ma sprawić odnowienie Kościoła. Odnowienie... Można by powiedzieć — reformę, gdyby słowo to nie było zanadto skompromitowane. Nie powinniśmy się go jed-

[3] „Documentation Catholique" 58 (1961), s. 106.

[4] Por. tamże, s. 103—105

[5] Cyt. przez D. O. R. *Le prochain concile et l'Unité de l'Eglise* „Irenikon" 32 (1959), s. 320.

nak bać, a raczej szczerze należałoby przyznać, że Kościół zawsze potrzebuje reformy. Zaprzeczać temu — to ograniczać Kościół do jego elementu boskiego, uważać go za wspólnotę idealną, taką jaka będzie zrealizowana dopiero przy końcu dziejów. Element ludzki jest też istotnym składnikiem Kościoła. Kościół jest organizmem niewidzialnym i widzialnym zarazem, tajemnicą blasków i cieni. Swoją ludzką stroną tkwi w świecie. Od dwóch tysięcy lat wpływają na niego wszystkie prądy filozoficzne, cywilizacyjne, kulturalne. Często go wzbogacają i formują, często pozostawiają na nim nieuchronne piętno ludzkiej słabości. Kościół nie jest Kościołem wybranych i czystych, ale jest też Kościołem grzeszników i dlatego zawsze trzeba prostować to, co w nim jest skrzywione.

Jeżeli każdy okres historyczny niesie ze sobą swoje charakterystyczne piętno, to i odnowienie Kościoła w danym okresie musi się czymś szczególnym odznaczać. Na pewno nie chodzi dzisiaj tylko o to, aby katolicy stali się lepszymi katolikami, aby głębiej wierzyli, lepiej się modlili, sumienniej zachowywali Boże przykazania. To zadanie jest zadaniem na wszystkie czasy. Jeżeli jednak Sobór ma dopomóc do przezwyciężenia rozłamu, to trzeba zauważyć, że źródła rozbicia chrześcijaństwa nie leżą jedynie w słabości natury ludzkiej, ale też w warunkach historycznych od woli ludzkiej niezależnych. Dlatego odnowa życia katolickiego w dzisiejszych czasach winna wziąć pod uwagę słuszne żądania wspólnot odłączonych skierowane pod adresem katolicyzmu, aby w ten sposób przybliżyć zjednoczenie chrześcijaństwa.

Trzeba tę sprawę należycie zrozumieć. Protestantyzm nie przestaje być dla Kościoła Katolickiego herezją, prawosławie — schizmą. Nic nie usprawiedliwiało Lutra, gdy chcąc zreformować Kościół — w rzeczywistości zbuntował się przeciw niemu i oderwał od niego całe kraje. Niemniej jednak herezja nie wynika z samej tylko negacji prawdy. Powstaje z jakiegoś rzeczywistego problemu lub rzeczywistego braku, który stara się rozwiązać czy naprawić. Także i protestantyzm dążył początkowo jedynie do naprawy rzeczywistych nadużyć istniejących wówczas w Kościele. Cała jego tragedia polegała na tym, że zamiast dopomóc do zdrowej reformy wprowadził rozłam, którego skutki i on sam boleśnie dziś odczuwa.

Najgorszym sposobem apologetyki jest zwalczanie herezji *en bloc*, bez zwracania uwagi na prawdziwe problemy, których rozwiązania się domaga. Szkodliwość błędu można wykazać jedynie wówczas, gdy się odkryje część prawdy, która się w każdym błędzie zawiera, i usiłuje się wyjść jej naprzeciw urzeczywistniając ją w innym, prawdziwym kontekście. Jeżeli protestantyzm wziął swoje imię z protestu przeciw warunkom ówcześnie w Kościele

panującym, to nie trzeba za szybko sądzić, że wszystko, co uzasadniało ten protest, zostało przez Sobór Trydencki bez reszty załatwione. Można i dzisiaj czy to w protestantyzmie, czy u innych wspólnot odłączonych odnaleźć wiele słusznych postulatów skierowanych pod adresem katolicyzmu. Wzięte poważnie i w tej mierze, w jakiej są rzeczywiście słuszne, mogą dla Kościoła stać się bardzo użyteczne, tym bardziej, że wychodzą od ludzi stojących z zewnątrz, którzy niejeden brak mogą lepiej zauważyć.

Stąd rodzi się postulat wyrażony przez katolickich teologów piszących o Soborze: jeżeli Sobór ma uczynić krok, i to duży krok naprzód w kierunku zjednoczenia, to musi on się odbywać w tej właśnie perspektywie, niejako „pod okiem wspólnot odłączonych"[6]. Powinny one znaleźć okazję do wyrażania swoich opinii o takich czy innych posunięciach, na przykład za pośrednictwem obserwatorów, którzy będąc obecni na Soborze mogliby służyć informacjami i odpowiednią dokumentacją obrazującą stanowisko swoich wyznań. Na marginesie warto wspomnieć, że postulat o. Congara utworzenia stałego organu dla rozmów unijnych, wysuwany wraz z innymi postulatami wyżej podanymi, doczekał się już realizacji w formie ustanowienia Sekretariatu dla Jedności Kościoła. Mianowanie zaś stałego przedstawiciela anglikanów przy tym Sekretariacie jest może zapowiedzią, że i inne wyznania zechcą zamianować podobnych przedstawicieli. Byłoby to nawiązaniem stałego dialogu, którego skutki mogą być tylko pomyślne dla obu stron.

Nikt nie wątpi, że osiągnięcie porozumienia na temat spornych kwestii teologicznych jest sprawą niesłychanie trudną, a już najtrudniejszym problemem, choć równocześnie centrum całego dialogu ekumenicznego, *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, jest kwestia prymatu i nieomylności papieskiej. „Z Kościołem Katolickim możemy pertraktować tylko na gruzach dogmatu o nieomylności" — pisze pewien miesięcznik zachodnio-niemiecki. Nieco ostrożniej, chociaż w gruncie rzeczy to samo wypowiada R. Mehl: „Dlaczego dialog, a nawet współpraca ekumeniczna możliwe są z Kościołem prawosławnym, niemożliwe zaś z Kościołem rzymskim? Na to pytanie istnieje tylko jedna odpowiedź przypisywanie sobie przez papieża nieomylności i absolutnego autorytetu"[7].

Protestanckich zastrzeżeń nie można zbywać jedynie powiedzeniem, że tego rodzaju poglądy są wynikiem uprzedzeń nie do prze-

---

[6] Por. Congar, art. cyt., s. 87—92 oraz Küng, dz. cyt., s. 121—122.

[7] *Du catholicisme romain*, cyt. przez Dejaifve G., *Le premier des évêques*, „Nouv. Rev. Theol." 82 (1960), s. 21.

zwycięzenia, że jesteśmy tutaj związani definicją dogmatyczną i nie możemy niczego uczynić, aby ułatwić braciom odłączonym zrozumienie tej sprawy. Rzecz na szczęście nie przedstawia się tak prosto.

Jest prawdą niezaprzeczalną, że papież i biskupi są związani definicjami Soboru Watykańskiego. Gdyby Kościół przestał żądać uznania tych prawd od przystępujących do niego, w jednej chwili zaprzeczyłby sam sobie. Definicja dogmatyczna jednak nie podaje nam zwykle całej prawdy o zagadnieniu, którego się tyczy. Będąc skierowana przeciw jakiemuś błędowi — z koniecznością zawiera w sobie pewną jednostronność. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby mogła ulec dalszym interpretacjom i wyjaśnieniom, które zostawiając samą definicję nietkniętą, okażą inne aspekty tej samej prawdy i jej związek z całością Objawienia. Wydaje się, że dogmaty o prymacie i nieomylności domagają się takiego dalszego sprecyzowania i uzupełnienia. Watykańskie definicje bowiem pozostały niekompletne. Na Soborze była wówczas w przygotowaniu Konstytucja podzielona na 15 rozdziałów przedstawiających tradycyjną eklezjologię katolicką, wśród których jako 11. rozdział figurowała kwestia prymatu. Wobec zagrażających prądów galikańskich postanowiono rozdział o prymacie wraz z nauką o nieomylności rozważyć na samym początku. Po dłuższych dyskusjach rozdział ten uchwalono dnia 18 lipca 1870 r. w formie osobnej Konstytucji. Na drugi dzień z powodu wybuchu wojny francusko-pruskiej Sobór został praktycznie rozwiązany, co uniemożliwiło przedyskutowanie i uchwalenie innych rozdziałów; w szczególności nietknięta pozostała sprawa stosunku władzy papieskiej do władzy biskupów. Tylko więc wskutek nieszczęśliwego zbiegu okoliczności powstało u niekatolików wrażenie, że uchwalenie Konstytucji o prymacie i nieomylności było sprytnym chwytem aby utworzyć w Kościele władzę dyktatorską. Papież w ich oczach pochłonął cały Kościół, skoncentrował w sobie wszystkie władze hierarchii, całe życie wiernych, przyćmił odwieczne panowanie Chrystusa nad Kościołem.

W rzeczywistości żaden teolog katolicki nie naucza, aby papież miał być tym samym co Kościół. W szczególności władza papieska nie udaremnia zwyczajnej władzy biskupów. Chociaż biskup w swojej diecezji winien rządzić w zależności od papieża, to jednak nie jest on urzędnikiem czy przedstawicielem papieskim, któryby na danym terytorium miał tylko władzę delegowaną. Przeciwnie, biskup ma nad swoją diecezją władzę zwyczajną otrzymaną od Chrystusa, ma swoją stolicę, swoją katedrę, jest nauczycielem i przewodnikiem ludu chrześcijańskiego. Poza odpowiedzialnością

za własną diecezję ponosi biskup w łączności z papieżem i innymi biskupami odpowiedzialność za cały Kościół i uczestniczy też wspólnie z nimi w darze nieomylności udzielonym Kościołowi. Władza w Kościele jest więc monarchiczno-kolegialna. Papież nie jest monarchą absolutnym, gdyż nie może zmienić instytucji episkopatu i ma z ustanowienia Bożego rządzić za pośrednictwem i w łączności z ogółem biskupów, chociaż nie w zależności prawnej od nich. Stosunek papieża do biskupów jest refleksem stosunku Piotra do Apostołów; istniał Piotr, książe Apostołów posiadający w kolegium apostolskim najwyższą władzę, ale istnieli też Apostołowie, którzy mieli zanieść Ewangelię do wszystkich krajów i narodów oraz dawać założonym przez siebie kościołom pełnię dóbr duchowych otrzymanych wprost od Chrystusa bez pośrednictwa Piotra. Chociaż prawdy powyższe stanowią pewną i ustaloną naukę katolicką, brak jednak ścisłych definicji dogmatycznych na ten temat. Ich uchwalenie okazałoby w pełnym świetle, jak wyglądają rządy Kościołem i jak władza papieska z biskupią wzajemnie się uzupełniają.

Ze sprawą teoretyczno-dogmatyczną wiąże się sprawa organizacyjno-praktyczna, mianowicie podkreślenie znaczenia biskupiego urzędu. Chrześcijanie niekatolicy chcieliby widzieć w poszczególnych diecezjach pewną samodzielność, taką jaka cechowała pierwotną gminę chrześcijańską. Oczywiście, że przy dzisiejszym powiązaniu i wzajemnym uzależnieniu wszystkich krajów od siebie oraz uwzględniwszy 2000 lat rozwoju Kościoła, nie byłoby to ani dobre, ani nawet możliwe. Wydaje się jednak, że „decentralizacja" przeprowadzona w pewnej ograniczonej mierze dałaby pomyślne wyniki. Sobór mógłby na przykład powziąć w wielu sprawach jedynie ramowe uchwały, pozostawiając szczegółową adaptację ordynariuszom diecezji, mógłby też zwiększyć uprawnienia biskupów w administracji swoim terytorium. Coraz więcej mówi się również o potrzebie pewnej pośredniej władzy między diecezją a Rzymem, na szczeblu krajowym czy kontynentalnym; tego typu eksperymentem jest utworzenie Konferencji Episkopatu dla krajów Ameryki Łacińskiej.

W takiej reformie znalazłaby zastosowanie zasada pomocniczości, będąca podstawą każdej dobrej władzy: co może wystarczająco uczynić jednostka, tego nie należy jej odbierać i przekazywać wspólnocie. Także i to, co może wykonać mniejsza wspólnota, nie powinno być przekazywane większemu organizmowi. Według słów Piusa XII zasada ta odnosi się także do Kościoła [8]. Tutaj też wyż-

[8] Por. przemówienie do nowomianowanych kardynałów, *AAS* 38 (1946), s. 144.

sza władza powinna interweniować jedynie w razie rzeczywistej potrzeby, szanując zawsze działalność i inicjatywę oddolną.

Podkreślenie wagi urzędu biskupiego miałoby duże znaczenie dla okazania powszechności Kościoła. Uświadomiłoby nawet najbardziej opornym, że można należeć do wielkiej rodziny katolickiej, nie będąc poddanym „rzymskiej tyranii", „centralizmowi", że o sprawach Kościoła w danym kraju afrykańskim czy azjatyckim decydują przede wszystkim ludzie z tym krajem związani. Na pewno wrażliwi byliby na tego rodzaju reformy prawosławni czy anglikanie, którzy uznają sukcesję apostolską i cenią urząd biskupa.

Drugą sprawą, która dojrzała do rozważenia przez Sobór i która może mieć znaczny wpływ na zjednoczenie chrześcijaństwa, jest określenie roli świeckich w Kościele. Zagadnienie to jest już przygotowane przez liczne studia teologiczne, a nade wszystko przez istnienie w Kościele świadomego swych zadań laikatu, którego znaczenie z dnia na dzień wzrasta. Ściślejszego sprecyzowania domagałoby się przede wszystkim stanowisko człowieka świeckiego w Kościele jako społeczności sakralnej; chodzi tu o ogólne kapłaństwo świeckich, będące uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusowym przez wiarę i chrzest. Delikatną sprawą byłoby rozgraniczenie kompetencji hierarchii i świeckich oraz podkreślenie, że pełnia chrześcijaństwa nie jest bynajmniej zarezerwowana dla członków stanu duchownego. Przedmiotem obrad Soboru mógłby być też statut praw i obowiązków człowieka świeckiego, zwłaszcza obowiązku współpracy w hierarchicznym apostolstwie Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem udziału w konsekracji świata doczesnego jako głównego zadania laikatu. Podniesienie roli świeckich na Soborze nie tylko wpłynęłoby korzystnie na ich zdynamizowanie, ale dopomogłoby też do przezwyciężenia u kleru resztek obaw przed rzekomym zagrożeniem tego, co było dotąd jego wyłączną domeną. Prawosławnych i protestantów, u których ludzie świeccy odgrywają znaczną rolę w zarządzie gminą, przekonałoby to może, że Kościół Katolicki nie jest wyłącznym podwórkiem duchowieństwa, że człowiek świecki ma w nim pełne możliwości rozwoju i okazania swego znaczenia.

Wiele wreszcie dla zjednoczenia mogłaby uczynić reforma liturgii, kontynuująca zmiany wprowadzone przez Piusa XII i Jana XXIII. Niektóre sugestie wysuwane w tym względzie są bardzo śmiałe. Tak na przykład Küng proponuje, aby Sobór wydał pewne ramowe ustawy tyczące się Mszy św. i brewiarza. Do istoty katolickiego rytu Mszy św. musiałaby jego zdaniem należeć jedynie służba Słowa (lektura Pisma św. w całości) modlitwy przy składaniu darów ofiarnych, krótka dostosowana do czasu modlitwa eucha-

rystyczna (kanon) i wreszcie spożycie darów ofiarnych (Komunia św.). Brewiarz, dla którego miarodajnym byłby czas modlitwy, nie zaś pewna przepisana ilość modlitw, składałby się z trzech części: rozmyślania, kursorycznego czytania Pisma św. i modlitw ustnych. Takie ramowe przepisy byłyby przez miejscowych biskupów dostosowane do warunków miejsca i czasu — i przedstawione Rzymowi celem zatwierdzenia. Tego rodzaju reformy przyniosłyby wewnątrz Kościoła Katolickiego większą zrozumiałość i atrakcyjność liturgii oraz dałyby możliwość stworzenia pewnych obrządków, w których dobrze mogliby się czuć nawróceni z protestantyzmu czy anglikanizmu [9].

Można by podnieść zarzut, że są to wszystko kroki zbyt małe, reformy niewystarczające, że poszczególne wyznania idą na drodze do zjednoczenia tempem zaiste ślimaczym, a już najwolniej idzie Kościół Katolicki. Na to można tylko odpowiedzieć, że jeżeli takie odnowienie będzie przeprowadzone, to dokona się ono w całkowitej wierności zasadom Kościoła z równoczesnym uwzględnieniem słusznych postulatów braci odłączonych. Będzie jak najdalej możliwym wyjściem naprzeciw. Wówczas będziemy mieli pełne prawo zwrócić się do nich z żądaniem, aby podobne odnowienie u siebie przeprowadzili uwzględniając nasze słuszne postulaty. W ten sposób odległość między poszczególnymi stanowiskami wydatnie się zmniejszy i zjednoczenie okaże się nie jako odległa fantazja, ale jako coś całkiem realnego. Zresztą jest to przede wszystkim Boża sprawa; jedność przyjdzie wówczas i w taki sposób, w jaki Pan Bóg zechce a Bóg nieraz nadaje pewnym sprawom o wiele szybszy bieg, niż ludzie zdołają przewidzieć. Jeszcze kilkanaście lat temu nie można było przypuścić, że atmosfera skłóconej polemiki między wyznaniami ustąpi miejsca wzajemnemu zrozumieniu i poszanowaniu, że tak silne pragnienie jedności ogarnie całe chrześcijaństwo. Dlatego trzeba się modlić i pracować dla zjednoczenia, nie oczekując go niecierpliwie z dnia na dzień, lecz ciesząc się z każdego choćby małego kroku zrobionego w tym kierunku. Może Bóg da, że kroki dokonywane na tej drodze staną się coraz to większe, aż wreszcie nadejdzie chwila jedności, upragniona nie tylko przez chrześcijan, ale też przez wszystkich ludzi dobrej woli.

Stefan Moysa TJ

---

[9] Por. K ü n g, dz. cyt. s. 217—221. Niezależnie od tego, że sugestie tego autora wydają się zbyt rewolucyjne i za mało zakorzenione w tradycji Kościoła, sama idea jest na pewno godna rozpatrzenia.

MARIA GARNYSZ

»PROPOZYCJA KATOLICKA?«

Nieczęsto zdarzało się w Stanach Zjednoczonych, by książka katolickiego myśliciela (i to amerykańskiego, a nie „importowanego" z Europy) stawała się rodzajem bestsellera w ogólnokrajowej skali. Jak to nieraz ostatnio podkreślano, istniała nawet pewna zastanawiająca dysproporcja między liczebną i organizacyjną potęgą katolików USA jako grupy wyznaniowej, czy też w niektórych sytuacjach jako „grupy nacisku", a ich bardzo, jak dotąd, nikłym wkładem pozytywnym w życie kulturalne i polityczne kraju. Tym bardziej interesujący i w jakimś sensie przełomowy jest szeroko dyskutowany w intelektualnych i politycznych kołach Ameryki zbiór esejów J. Courtnay Murray'a pt. „Oto są prawdy, które wyznajemy".

Wielu recenzentów zwraca uwagę na czysto informacyjny i niejako „okolicznościowy" walor książki. Zawiera ona mianowicie jasny, rzeczowy i udokumentowany historycznie oraz doktrynalnie wykład stanowiska katolickiego w sprawie rozdziału Kościoła od państwa, co jest podwójnie cenne właśnie w tej chwili. Po pierwsze bowiem fakt, że prezydentem USA został katolik, budzi wciąż wiele niepokojów w tych środowiskach USA, które kojarzą Kościół rzymski przede wszystkim z ambicjami integrystycznymi, po drugie zaś sprawa stosunku katolików do amerykańskiej koncepcji demokracji była w czasie kampanii wyborczej dyskutowana przez obie strony tak burzliwie i tak nieraz nieobiektywnie, że wypowiedź ks. Murray'a, operująca — jak to wyraził jeden z recenzentów — „światłem zamiast ognia", jest z pewnością niezmiernie pożyteczna, i to zarówno dla zaniepokojonych liberałów, jak dla samych katolików.

Nie wydaje się jednak, aby ten właśnie aspekt pracy amerykańskiego jezuity, jakkolwiek cenny i aktualny, stanowił rzeczywiście główny powód olbrzymiego zainteresowania, jakie wzbudzi-

ła jego wypowiedź także w środowiskach, które nie wydają się specjalnie roznamiętnione dość akademickim, jak dotąd, sporem o ewentualny konflikt sumienia katolików w USA, w wypadku gdyby „ambicje Rzymu" miały się kiedyś targnąć na pierwszą poprawkę do konstytucji. W ciągu ostatnich lat zresztą ukazały się w Stanach niezliczone, bardzo grube i imponująco udokumentowane rozprawy na temat teorii i historycznej praktyki stosunków Kościoła i państwa. Książka Murray'a nie jest więc ani pierwszym, ani najbardziej wyczerpującym opracowaniem tego zagadnienia.

Stanowi ona natomiast, i to jest chyba najważniejsze, pierwszą poważną „propozycję katolików" USA pod adresem całej rzeczywistości amerykańskiej, a nie tylko jej wyznaniowego odcinka, i pierwszą realną próbą znalezienia ideologicznej płaszczyzny „jedności minimum" (jak to nazwał Maritain) z pluralistyczną kulturą Stanów. Nic więc dziwnego, że najżywiej komentowana jest ta właśnie część książki, w której autor analizuje i ocenia ducha demokracji amerykańskiej, podkreślając jej punkty styczne z kulturą katolicką oraz wartości tej kultury (nie: wiary!) dla spoistości i dynamiki narodu amerykańskiego.

Jest to zresztą niewątpliwie część rzeczywiście zasadnicza. Nawet bowiem sprawa aprobaty przez katolików rozdziału Kościoła od państwa wiąże się w ujęciu ks. Murray'a nierozdzielnie z kontekstem społecznym i historycznym, który, jego zdaniem, czyni takie właśnie rozwiązanie najkorzystniejszym dla obu stron. „Jeśli w roku 800 po Chrystusie Leon III miał prawo ukoronować Karola Wielkiego na cesarza Rzymskiego — czytamy — to miał to prawo dlatego, że był to rok osiemsetny. Gdyby jednak jutro narodził się znów świat chrześcijański, gdyby chrześcijański światowy rząd stanął na czele społeczeństw, których wszyscy bez wyjątku członkowie byliby ochrzczeni, nawet w takim wypadku papież współczesny, przy całej pełni swej władzy apostolskiej, nie miałby prawa »ukoronować« nawet powiatowego policjanta".

Jakiż jest jednak, w konkretnym wypadku Stanów Zjednoczonych, „kontekst" pierwszej poprawki do konstytucji [1], który sprawił, że (w przeciwieństwie na przykład do Francji) pluralizm światopoglądowy w tym kraju był nie tylko korzystny dla Kościoła, ale też nieszkodliwy dla ideowej spoistości narodu amerykańskiego? Ks.

---

[1] Pierwsza Poprawka do Konstytucji (którą po dziesięcioletnich sporach przeforsował Th. Jefferson w r. 1886) zabrania rządowi USA „popierania lub przedkładania nad inne" jakiegokolwiek wyznania, zobowiązując go jednocześnie do gwarantowania wszystkim wyznaniom swobody kultu. Celem Poprawki było uniemożliwienie wprowadzenia w Stanach, faktycznie lub prawnie, religii państwowej (*establishment*). Jednocześnie jednak stanowi ona konstytucyjny dokument zobowiązujący rząd USA do popierania „religii w ogóle".

Murray wysuwa tutaj tezę, którą — w innym nieco ujęciu — postawił już Maritain w swych „Refleksjach o Ameryce". Twierdzi mianowicie, że jak to wykazują podstawowe dokumenty demokracji USA (Deklaracja Niepodległości i Deklaracja Praw), cała koncepcja ustrojowa, czy — jak to nazwał Lincoln — „propozycja amerykańska" opiera się na dwu założeniach podstawowych: że Bóg, a więc też Jego Prawo stoją ponad interesami jednostek i ponad interesami narodu („wolnego narodu pod władzą Boga" według tekstu Deklaracji Niepodległości) oraz że „wolni mogą być tylko ludzie cnotliwi, a więc kierujący się obiektywnymi normami moralnymi". Maritain z faktu tego wyprowadził przypuszczenie, że właśnie Stany Zjednoczone stać się mogą nową kolebką cywilizacji chrześcijańskiej. Refleksje ks. Murray'a idą w nieco innym kierunku. Podkreśla on mianowicie, że duch demokracji amerykańskiej jest duchem prawa naturalnego, które nie jest wprawdzie „katolickie" (oparł się na nim jeszcze Arystoteles), lecz od czasu św. Tomasza z Akwinu stanowi bardzo istotny element katolickiej doktryny. Jest więc ono bardzo istotnym, choć nie zawsze dostrzeganym ogniwem łączącym katolicyzm z kulturą amerykańską. Nie tylko katolicyzm zresztą: druga ważna teza ks. Murray'a przypisuje prawu naturalnemu, leżącemu u podstaw założeń ustrojowych USA, także rolę spoiwa ideologicznego, które umożliwiło integrację narodową całego pluralistycznego etnicznie i wyznaniowo społeczeństwa Stanów oraz stanowiło jeszcze do niedawna źródło jego życiowej i patriotycznej dynamiki. Dla dynamiki takiej i dla zachowania poczucia narodowej przynależności potrzebny jest bowiem, zdaniem ks. Murray'a, rodzaj „ludowej filozofii", czy też, jak to gdzie indziej nazywa, płaszczyzna „powszechnej jednomyślności". Filozofii takiej jednak nie stanowi i stanowić nie może ani zawiła teoria typu tych, jakie wykładane są w szkołach nauk politycznych, ani doraźne hasła taktyczne czy doraźny pragmatyzm społeczny lub gospodarczy. Stanowi ją zawsze kilka prostych, oczywistych dla wszystkich i przez wszystkich przyjętych prawd moralnych, które określają cele narodowe i dobór środków do ich realizowania.

„Ludowa filozofia amerykańska" zbudowana na prawie naturalnym, ulega jednak ostatnio, jak sądzi ks. Murray, procesowi coraz szybszej dezintegracji. Winien jest temu widoczny we wszystkich dziedzinach życia pragmatyzm i relatywizm myślenia. „Uniwersytety amerykańskie odeszły dawno, choć niespostrzeżenie, od samego nawet pojęcia wspólnoty ideowej, wspólnota taka bowiem zakłada coś, co stało się całkiem obce ich stylowi myślenia: to mianowicie, że istnieją prawdy, które wszyscy wyznajemy i że istnieje obiektywne prawo naturalne, ukazujące każdemu obiektywną struk-

turę moralności w sposób zobowiązujący każdą istotę rozumną do rozumnego posłuszeństwa".

W miejsce „ludowej filozofii" wszedł tedy tak zwany przez ks. Murray'a „post-modernizm". Jego ojcami duchowymi są myśliciele typu Dewey'a czy Russella, którzy uważają człowieka za istotę autonomiczną, niepodległą żadnemu poznawalnemu Bogu, a jedyne rządzące ludźmi „prawo naturalne" widzą w „dynamice osobowości", dążącej do „coraz pełniejszego życia i wyższej świadomości". Wszelkie wartości ludzkie, jak na przykład zdrowy rozsądek, sprawiedliwość, miłosierdzie, są w tym kontekście naturalnie wartościami „zrobionymi przez człowieka", a więc względnymi, a wszelkie ludzkie prawa mają również ludzką jedynie gwarancję słuszności i ważności moralnej. Znany jurysta amerykański, Oliver Wendell Holmes, pisze na przykład: „prawnicy, którzy wierzą w prawo naturalne, przywodzą na myśl ów naiwny stan umysłu, który każe wierzyć święcie, że to, co jest w danej chwili dostępne mnie i uznane przeze mnie, i przez moich sąsiadów, musi być obowiązujące wszędzie, zawsze i dla wszystkich ludzi".

Czy jednakże „post-modernizm" zdolny jest odegrać rolę narodowej wspólnoty ideowej, której brak zdaniem ks. Murray'a jest coraz groźniejszy dla Ameryki, w miarę jak pogłębia się kryzys międzynarodowy? „Czy możemy prowadzić konsekwentną i owocną politykę zagraniczną i wewnętrzną bez ogólnonarodowej płaszczyzny jednomyślności, która określiłaby przekonywająco nasze wspólne cele i przyjęte powszechnie kryteria oceny naszej polityki? Czy możemy stworzyć warunki twórczego dialogu politycznego pomiędzy obiema partiami, jeżeli nie ma takich celów i nie ma takich kryteriów?"

Odpowiedź autora jest oczywiście negatywna. Antykomunizm, podkreśla z naciskiem, jest bardzo marną namiastką programu ideowego. „Nawet gdyby komuniści zniknęli jutro z powierzchni ziemi — czytamy — Ameryka stałaby nadal w obliczu panującego nieładu świata i dalej zmuszona by była odpowiedzieć na pytanie: jakie są zasady, jakie są podstawowe zręby ładu, które należy temu światu dać? Jakie są prawdy, które wyznajemy?"

Stany Zjednoczone — brzmi diagnoza ks. Murray'a — potrzebują nowej, wielkiej „Deklaracji Moralnej", deklaracji swych celów prawdziwie ideowych, przerastających „ciasną, małoduszną chęć utrzymania się przy życiu za wszelką cenę", która jest jedynym faktycznym programem w obecnej chwili.

Tutaj więc, jak nietrudno zgadnąć, leży część pozytywna „propozycji katolików" USA pod adresem kultury amerykańskiej. Oceniając stan tej kultury jako niepokojący — także z czysto politycz-

nego punktu widzenia — wysuwają oni za pośrednictwem ks. Murray'a tomistyczną doktrynę prawa naturalnego jako ewentualną bazę ideową „amerykańskiej ideologii". Stojąc nadal na gruncie pluralizmu (propozycja programu ideowo-politycznego, opartego na prawie naturalnym, nie jest oczywiście jednoznaczna z propozycją przyjęcia religii katolickiej!) ks. Murray sugeruje więc bardzo przejrzyście, że nadszedł, być może, czas katolickiego przewodnictwa ideowego. Protestanci, jak to nieraz podkreśla, odeszli od prawa naturalnego i przyczynili się w znacznej mierze do dezintegracji „ludowej filozofii". „Post-modernizm" również tej filozofii nie zastąpi. — Więc?

Jest rzeczą jasną, że tezy tego rodzaju musiały wywołać tyleż chyba zainteresowania co sprzeciwów, i to z najrozmaitszych stron. Przede wszystkim zarówno środowiska bezwyznaniowe, jak niektóre koła protestanckie kwestionują pojęcie „prawa naturalnego", którego historyczne interpretacje (jak to zresztą przyznaje sam autor) ulegały dość radykalnym modyfikacjom i które przeto nie w każdym wypadku jest „zbiorem prawd powszechnie oczywistych" i nie z każdego punktu widzenia uznane być może za tak niezmiennie „obiektywne", jak przywykli je traktować katolicy, widząc je stale w perspektywie całokształtu swej doktryny. Warto zaznaczyć zresztą, że na temat prawa naturalnego toczą się ostatnio dyskusje również w środowiskach katolickich, gdzie przyznaje się często, że sprawa nie jest, być może, aż tak prosta, jak sugerują niektóre jej dotychczasowe interpretacje.

Innym częstym zarzutem ze strony kół poza-katolickich Stanów Zjednoczonych pod adresem ks. Murray'a jest to, że szukając punktów stycznych między koncepcją demokracji amerykańskiej a katolicyzmem, posuwa się nieco za daleko. Liberalizm kulturalny i wyznaniowy USA wywodzi się w jego ujęciu niemal wprost ze średniowiecznego chrześcijaństwa, z pominięciem tradycji protestanckich i myśli oświecenia. Tymczasem twierdzą krytycy książki, rzeczywistym „ojcem duchowym" politycznej filozofii Stanów jest Locke, w którego ujęciu społeczeństwo jest jedynie „układem dogodnym" dla autonomicznej jednostki, nie zaś wartością równorzędną lub w pewnych wypadkach nadrzędną wobec niej. Zarzut ten dotyczy, jak się wydaje, raczej rozłożenia akcentów niż rzeczywistej treści książki. Autor nie pomija Locke'a, choć krytykuje jego indywidualizm. Przyznać natomiast trzeba, że niektóre partie jego książki robią rzeczywiście wrażenie bardzo „okolicznościowych" czy „taktycznych". Powodem tego jest nie tylko bardzo gorliwe wykazywanie punktów stycznych „propozycji amerykańskiej" i katolicyzmu, ale także fakt, że prawo naturalne w interpretacji

ks. Murray'a wydaje się chwilami aż nazbyt dokładnie przystosowane do bieżących potrzeb taktycznych, takich na przykład, jak duch patriotycznej ofiarności czy stosowanie siły w polityce. Ks. Murray powtarza niestrudzenie, że w życiu publicznym i międzynarodowym niepodobna stosować kryteriów „prywatnej" moralności i zarzuca „naiwny sentymentalizm" protestantom, którzy „próbują znaleźć zastosowanie dla Kazania na Górze w polityce zagranicznej".

Rola, jaką przypisuje ks. Murray prawu naturalnemu, i to w tym właśnie ujęciu, wzbudza oczywiście bardzo liczne zastrzeżenia ze strony teologów protestanckich. Wielu z nich (przede wszystkim zwolennicy Karla Bartha) odrzuca w ogóle pogląd jakoby po grzechu pierworodnym pozostał w człowieku jakikolwiek „naturalny" obraz Boga czy „analogia" Jego rozumu, i uważa, że jedynie Objawienie i inspiracja osobista, a nie prawo naturalne mogą być wobec tego źródłem poznania Jego woli. Cała tradycja scholastyczna oceniana jest zresztą przez większość protestantów negatywnie. Uważają oni, że jej sztuczne struktury racjonalistyczne i legalistyczne stanowią rodzaj zapory między człowiekiem a Bogiem, przyćmiewając i zniekształcając to, co jest istotą religii: więź osobistą stworzenia ze Stwórcą i wewnętrzny imperatyw osobistej inspiracji. Nie jest to już dzisiaj zresztą sposób myślenia wyłącznie protestancki: podobny kierunek mają niektóre, bardzo cenne nurty europejskiej odnowy katolicyzmu.

Wiele zarzutów, znów nie tylko wśród protestantów, wzbudza wreszcie dość jednostronne wyakcentowanie przez ks. Murray'a roli prawa naturalnego w moralności ludzkiej. W życiu społecznym i politycznym stawia on je — jak widzieliśmy — nie tylko na pierwszym miejscu, ale na miejscu moralności w ogóle, przez co ewangeliczna treść chrześcijaństwa odsunięta zostaje „do zakrystii", skąd wydobyć ją usiłuje, jak wiadomo, z takim trudem współczesny katolicyzm europejski. W życiu prywatnym natomiast rola sumienia indywidualnego, „biednego, małego sumieniątka", jak je nazywa ks. Murray, przestaje niemal istnieć, z chwilą gdy przestaje je podpierać racjonalistyczna motywacja prawa naturalnego. Musi to oczywiście wzbudzać wiele sprzeciwów nie tylko ze strony protestantów, ale też egzystencjalistów, którzy w imperatywie sumienia widzą „gest bezinteresowny" i katolików formacji bardziej „augustiańskiej", którzy uważają go przede wszystkim za odzew na Łaskę czy Wezwanie.

Nie zarzuty może, lecz niejedną refleksję musi wreszcie nasunąć sam charakter „propozycji katolików", jaką stanowi książka Murray'a. W Europie trwa jeszcze w wielu krajach okres „ideowego przewodnictwa" katolickiego w dziedzinie społecznej i politycznej.

Ani jednak jego forma iberyjska ani chadecka nie przynoszą owoców, którymi można się szczycić, a nawet czysto teoretyczne propozycje „katolickiego ładu na ziemi", którymi entuzjazmowały się jeszcze formacje przedwojenne, budzą już dziś niejedną wątpliwość. Czy więc należy życzyć sobie, by „propozycja" Murray'a została przyjęta i aby katolicy amerykańscy przeszli również doświadczenie przewodnictwa ideologicznego? Czy też trzeba przyjąć po prostu, że pewne etapy dróg rozwojowych są nieuniknione w historii każdej wspólnoty i że przyjść muszą, niosąc to, co jest dobre, i to, co jest złe?

Maria Garnysz

ANDRZEJ WOŹNICKI T. Chr.

NOWE TYCHY – MIASTO PRZYSZŁOŚCI

I

Nowe Tychy należą do największych miast, jakie powstały po wojnie w Polsce. Nowe Tychy — obok Nowej Huty — posiadają charakter wybitnie nowoczesnego miasta robotniczego. Jak wyglądała historia budowy i rozwoju nowego osiedla?

Decyzja budowy na Śląsku nowoczesnego miasta robotniczego zapadła w 1950 roku w ramach regionalnego planu Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego (GOP). Plan miasta, opracowany w 1951 roku i zatwierdzony 2 lata później, przewiduje zbudowanie nowoczesnego ośrodka wielkomiejskiego dla 130 000 mieszkańców, którzy mają być zatrudnieni w kopalniach i przemyśle południowej części zagłębia górnośląskiego. Budowę rozpoczęto w oparciu o stare i niewielkie osiedle Tychy, oddalone o 17 km od Katowic.

Tychy, do niedawna mała mieścina licząca w 1945 roku około 10 000 mieszkańców, znane były tylko z posiadania jednego z największych browarów w Polsce (przedwojenna własność książąt pszczyńskich z rodziny Sedlitz) oraz bogatego folkloru śląskiego. O wyborze Tych jako przyszłego miejsca budowy wielkiego miasta robotniczego zadecydowały przede wszystkim dobre warunki klimatyczne oraz bogate położenie topograficzne. W okolicach Tych znajduje się piękny kompleks lasów pszczyńskich oraz 100-hektarowe jezioro Paprocańskie. Prześliczne otoczenie jeziora Paprocańskiego — ulubionego miejsca towarzyskich spotkań i spacerów miejscowej ludności — zostanie w niedalekiej przyszłości przekształcone w park leśny i ośrodek wypoczynku dla świata pracy.

Obecnie Nowe Tychy, po 8 latach budowy, są nowoczesnym ośrodkiem wielkomiejskim, liczącym blisko 50 000 mieszkańców. Wybudowano tu 252 bloki, w których znajduje się ponad 25 000 izb mieszkalnych, tworzących ogółem 7 500 kompletnych mieszkań. Dotych-

czasowe koszta budowy wynoszą około 1,5 miliarda złotych. Budowa miasta ma trwać do 1980 roku.

Nowe Tychy mają być przede wszystkim miastem robotniczym. Po ukończeniu budowy około 40 000 robotników będzie codziennie dojeżdżało do zakładów pracy, znajdujących się w odległości 20 km od miejsca zamieszkania. Odległość ta będzie pokonywana przy pomocy szybkich połączeń komunikacyjnych, zwłaszcza zelektryfikowanej kolei. Poszczególne przystanki kolejowe będzie można osiągnąć w ciągu 10 do 15 minut drogi pieszej [1].

Oto w zarysie dotychczasowe osiągnięcia urbanizacyjne i architektoniczne nowego miasta robotniczego.

Niniejszy artykuł posiada charakter publicystyczny i omawia niektóre tylko zagadnienia społeczne nowego miasta. W pełni naukowe opracowanie życia społeczno-religijnego ludności nowotyskiej nie zostało jeszcze dokonane.

II

Fakt powstawania w Nowych Tychach nowej społeczności wielkomiejskiej, i to o jednorodnej strukturze socjalnej, rodzi cały szereg nowych i bardzo ciekawych zagadnień społecznych. Na czoło wysuwa się problem kształtowania się nowej świadomości religijnej, czyli zagadnienie stosunku nowej grupy społecznej do wiary i moralności. Zanim zastanowimy się nad procesem kształtowania się świadomości religijnej społeczeństwa nowotyskiego, wpierw rozważymy zagadnienie integracji społecznej, jaka dokonuje się wśród mieszkańców nowego miasta.

Społeczeństwo Nowych Tych jest wewnętrznie złożone i ulega nieustannej fluktuacji. Proces tworzenia nowej więzi społecznej dokonuje się tu pod wpływem dwu następujących czynników:

1 — specyficznego ruchu demograficznego ludności, oraz

2 — różnorodnego pochodzenia etnicznego mieszkańców nowego osiedla.

1

Ruch demograficzny w Nowych Tychach zależy głównie od przebiegu i procesu urbanizacyjnego oraz od rocznego przyrostu ludności. Gwałtowna urbanizacja i nieustanny napływ nowej ludności nie mogą pozostać bez wpływu na modyfikację dawnych stosunków społeczno-religijnych mieszkańców obecnego osiedla. Wpierw za-

---

[1] Por. Prof. Kazimierz Wejchert, *Nowe Tychy*, Wydawnictwo „Arkady", Warszawa 1960.

stanowimy się nad przebiegiem ruchu demograficznego ludności w Nowych Tychach.

Roczny przyrost ludności odbywa się według postępu arytmetycznego i wynosi ok. 5 000 osób. Liczba ta równa się 50% ludności, jaka istniała w dawnym osiedlu. Poniższa tabelka ilustruje roczny przyrost ludności w Nowych Tychach [2]:

Rok	Osiedleni	Urodzeni	Ogółem ludności
1	2	3	4
1945			10 000
1956	3 845	853	30 958
1957	3 400	1 052	35 410
1958	4 057	1 158	40 625
1959	3 726	1 554	45 905
1960	2 431	1 422	49 758

Przyrost naturalny posiadał do 1959 roku tendencję zwyżkową; obecnie sytuacja w tym względzie uległa zmianie. Krzywa przyrostu naturalnego w całych Tychach obniżyła się z pozycji 23,8‰ z 1959 r. do 21,6‰ w 1960 r. Równocześnie ze spadkiem urodzeń gwałtownie zmalała ilość zgonów. W 1959 r. zanotowano ich 359, a w r. 1960 już tylko 279 [3].

Nowe Tychy są miastem młodych małżeństw i dzieci. Ponad 20% mieszkańców to młode małżeństwa. W 1960 r. w Urzędzie Stanu Cywilnego 372 pary zawarły związek małżeński. Poniższa tabelka ilustruje stosunki liczbowe ludzi pod względem płci:

Rok	Kobiety	Mężczyźni	Ogółem ludności
1	2	3	4
1957	17 867	17 543	35 410
1958	20 536	20 089	40 625
1959	23 452	22 453	45 905
1960	25 089	24 669	49 758

[2] Dane statystyczne do r. 1958 włącznie podaję za Wejchertem, dz. cyt.; dane za lata 1959 i 1960 pochodzą z Urzędu Stanu Cywilnego.

[3] Dane te pochodzą z Urzędu Stanu Cywilnego z 1960 r.

Lp.	Grupy wieku i lata urodzenia		Ludność ogółem	Płeć				Stan cywilny							
				Mężczyźni		Kobiety		Wolny		Małżeński		Wdowi		Osoby rozwiedzione	
				Ilość	‰	‰	Ilość	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety
1	2		3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
2	Ogółem		10 478	5110	487,8	512,2	5368	2588	2609	2449	2485	56	236	17	38
3	Brak danych o roku urodzenia		14	9	—	—	5	1	—	8	5	—	—	—	—
4	Ogółem danych o roku urodzenia		10 464	5101	487,5	512,5	5363	2587	2609	2441	2480	56	236	17	38
5	Grupy wieku	Lata urodz.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
6	0—4	1955—59	1824	926	88,5	85,8	898	926	898	—	—	—	—	—	—
7	5—9	1950—54	1541	744	71,1	76,2	797	744	797	—	—	—	—	—	—
8	10—14	1945—49	764	401	38,3	34,7	363	401	363	—	—	—	—	—	—
9	15—19	1940—44	537	252	24,1	27,2	285	252	267	—	18	—	—	—	—
10	20—24	1935—39	725	253	24,2	45,1	472	162	120	91	350	—	1	—	1
11	25—29	1930—34	1394	634	60,6	72,6	760	62	50	568	695	1	3	3	12
12	30—34	1925—29	1313	716	68,4	57,1	597	16	39	697	549	2	2	1	7
13	35—39	1920—24	861	438	41,9	40,4	423	9	23	421	375	3	21	5	4
14	40—44	1915—19	367	186	17,7	17,3	181	4	16	174	144	4	17	4	4
15	45—49	1910—14	370	188	17,9	17,4	182	4	10	179	139	3	29	2	4
16	50—54	1905—9	263	139	13,3	11,9	124	2	9	133	80	4	33	—	2
17	55—59	1900—4	180	100	9,6	7,6	80	1	8	89	51	9	21	1	—
18	60—64	1895—99	140	68	6,5	6,9	72	1	2	42	46	25	21	—	3
19	65—69	1890—94	84	24	2,3	5,7	60	—	3	24	22	—	34	—	1
20	70—74	1885—89	67	24	2,3	4,1	43	2	3	18	10	4	30	—	—
21	75—79	1880—84	24	7	0,7	1,6	17	1	1	4	1	1	15	1	—
22	80—84	1875—79	8	1	0,1	0,7	7	—	—	1	—	—	7	—	—
23	85 i więcej	1874 i wcześniej	2	—	—	0,2	2	—	—	—	—	—	2	—	—

Na 100 mężczyzn bez względu na wiek i stan cywilny przypada 105 kobiet; stosunek ten jest niższy od przeciętnej w Polsce. Ogólnie mówiąc, kobiety stanowią 51%, a mężczyźni 49% ludności tyskiej. W stanie wolnym żyje 50%, w stanie małżeńskim 47%, a w stanie wdowim oraz osoby rozwiedzione stanowią pozostałe 3% [4].

Ludność Nowych Tych można podzielić na dwie grupy: grupę dzieci i grupę osób w wieku od 15—59 lat, obejmujące prawie 97% ogółu społeczeństwa nowotyskiego. Tabelka na s. 1074 podaje stosunki liczbowe ludności Tych według płci, wieku i stanu cywilnego na 10 000 przebadanej ludności [5].

Dzieci w Nowych Tychach jest bardzo wiele. Najmłodsi obywatele miasta przebywają najczęściej w żłobkach i przedszkolach, ponieważ ich rodzice są zajęci przez cały dzień pracą zawodową i zarobkową.

Wielka liczba dzieci sprawia, że z każdym rokiem podnosi się w Nowych Tychach cyfra młodzieży szkolnej. Porównując poszczególne szkoły widzimy, że w szkołach, znajdujących się na terenie środowiska ustabilizowanego, przeciętna ilość dzieci w poszczególnych klasach jest mniej więcej równomierna, np. szkoła nr 10

Rok	Klasy	Szkoły		
		Nr 10	Nr 5	Nr 11
1959/1960	1	32	182	159
	2	36	145	122
	3	43	112	126
	4	32	108	89
	5	35	109	132
	6	28	67	60
	7	19	30	57
1960/1961	1	39	230	166
	2	31	165	159
	3	38	156	128
	4	40	141	130
	5	31	128	90
	6	36	108	95
	7	27	72	44

[4] Por. Wł. Knobelsdorf, *Struktura Ludnościowa Miasta Tychy*, Katowice 1960, s. 19

[5] *ibidem*, s. 15.

w Żwakowie. Szkoły natomiast znajdujące się w osiedlach nowych są niesłychanie zróżnicowane. Tabelka na s. 1075 ilustruje stan liczebny dzieci w poszczególnych klasach i szkołach, znajdujących się na terenie objętym troską duszpasterską kościoła św. Jana Chrzciciela.

Ludzie, którzy przybywają do Nowych Tych, kierują się określonymi celami. Jednych kusi możliwość szybkiego otrzymania mieszkania lub zapewnienia sobie szybkiego awansu społecznego; innych wysokie zarobki i dobre warunki pracy oraz możliwość zapewnienia sobie w przyszłości wygodnego życia. Ambicją każdego przybysza jest dojście w krótkim czasie do możliwie największego dobrobytu materialnego. Nowoczesność w pojęciu większości nowotyskich obywateli ogranicza się do posiadania telewizora, lodówki, pralki elektrycznej, motocykla lub skutera. Mniej więcej co czwarta rodzina posiada telewizor.

Struktura zawodowa ludności tyskiej jest różnorodna. Największa ilość zatrudniona jest w przemyśle, w szczególności w górnictwie węgla kamiennego. Ogółem 39,5% robotników stanowią górnicy; większość z nich dojeżdża do następujących kopalń: „Lędziny-Piast", „Lędziny-Ziemowit" i „Wesoła". W przemyśle zatrudnieni są przeważnie mężczyźni, którzy stanowią 74% wszystkich pracowników.

W Nowych Tychach 36% stanowią osoby czynne zawodowo, a 64% stanowią osoby bierne zawodowo; tzn. na 100 osób czynnych zawodowo przypada 180 osób biernych zawodowo. Innymi słowy: jedna osoba musi utrzymać siebie i dwie inne osoby. Taki stan rzeczy wynika z wielkiej liczebności roczników najmłodszych oraz z małej aktywności zawodowej kobiet.

Załączone na s. 1077 tablice ilustrują stosunki zawodowe w Nowych Tychach, przeprowadzone przez Komisję Socjograficzną Śląskiego Instytutu Naukowego w Katowicach wśród 10 000 przebadanej ludności [6].

Nowe Tychy nie posiadają jeszcze własnej tradycji i nie wytworzyły własnego stylu kultury. Dość znamiennym rysem „kultury na codzień" społeczeństwa nowotyskiego jest czytelnictwo czasopism. Na terenie miasta objętego troską duszpasterską przez duchowieństwo z kościoła św. Jana Chrzciciela istnieje w sprzedaży w kioskach „Ruchu" następująca ilość tytułów czasopism: 6 dzienników (1699 egz.) — 24 tygodników (2516 egz.) — 3 dwutygodniki (129 egz.) — 9 miesięczników (352 egz.) — 5 czasopism dla dzieci (700 egz.) — 3 czasopisma dla młodzieży (201 egz.). Załączona poniżej ta-

[6] *ibidem*, s. 19—21.

L. p.		Działy i gałęzie gospodarki narodowej	Osoby czynne zawodowo								
						osoby samotne		osoby będące głowami gospodarstw rodzin.		pozostałe osoby	
			Ogółem	Mężczyźni	Kobiety	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety	mężczyźni	kobiety
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
		Ilość	3731	2761	970	36	52	2360	146	365	772
1		Ogółem ‰	1000	740,0	260,0	9,6	13,9	682,5	39,2	97,9	206,9
2											
3		Brak danych o miejscu pracy	35	19	16	1	4	9	8	9	4
4		Przemysł i rzemiosło w tym:	2116	1794	322	20	16	1573	63	201	243
5		Górnictwo węgla kamiennego	1474	1350	124	14	10	1205	21	131	93
6		Hutnictwo	186	153	33	1	—	146	12	6	21
7		Pozostałe przemysły	374	237	137	4	6	181	16	52	115
8		Rzemiosło	82	54	28	1	—	41	14	12	14
9	II	Rolnictwo	15	11	4	—	1	8	1	3	2
10	III	Leśnictwo	2	2	—	—	—	2	—	—	—
11	IV	Budownictwo	567	472	95	10	5	395	19	67	71
12	V	Transport i łączność	148	1 9	39	1	1	78	3	30	35
13	VI	Obrót towarowy	246	10	146	—	8	75	18	25	120
14	VII	Gospodarka komunalna i mieszkaniowa	10	66	41	—	1	50	5	16	35
15	VIII	Urządzenia socjalne i kulturalne w tym:	280	68	212	3	11	58	21	7	180
16		Szkolnictwo	120	29	91	1	6	26	12	2	73
17		Służba Zdrowia	130	26	104	2	4	21	7	3	93
18		Pozostałe	30	13	17	—	1	11	2	2	14
19	IX	Usługi nieprodukcyjne	24	12	12	1	—	7	1	4	11
20	X	Inne w tym:	53	40	13	—	1	40	2	—	10
21		Wojsko Polskie i Milicja Obywatelska	39	33	6	—	—	33	—	—	6
22		Administracja i Wymiar Sprawiedliwości	14	7	7	—	1	7	2	—	4
23	X	Nie sklasyfikowane	138	68	70	—	4	65	5	3	61

Lp.	Osoby bierne zawodowo	Ogółem		Płeć	
		Ilość	‰	Mężczyźni	Kobiety
	1	2	3	4	5
1	Ogółem	6747	1000	2349	4398
2	I Emeryci i renciści	130	19,2	80	50
3	II Pozostałe osoby bierne zawodowo	6617	980,8	2269	4348
4	w wieku 0-7 lat	2868	425,1	1443	1425
5	8-14 „	1267	187,8	627	640
6	15-16 „	180	26,7	80	100
7	17-18 „	97	14,4	40	57
8	19-40 „	1681	249,1	55	1626
9	41-60 „	351	52,1	9	342
10	61 i więcej lat	171	25,3	14	157
11	Brak danych o wieku	2	0,3	1	1

bela ilustruje nam ilość poszczególnych czasopism, znajdujących się w kolportażu; kolportaż na ogół pokrywa się ze sprzedażą:

Rodzaje	Tytuły	Ilość	Ogółem
Dzienniki	„Trybuna Robotnicza"	798	
	„Wieczór"	483	
	„Dziennik Zachodni"	318	
	„Słowo Powszechne"	73	
	„Trybuna Ludu"	19	
	„Sztandar Młodych"	8	1.699
Tygodniki	„Echo Tyskie"	974	
	„Przyjaciółka"	530	
	„Kobieta i życie"	245	
	„Panorama"	200	
	„Przekrój"	158	
	„Gość Niedzielny"	143	
	„Sport"	89	
	„Dookoła świata"	77	
	„Kulisy"	60	
	„Zwierciadło"	48	
	„Film"	28	
	„Zorza Świąteczna"	22	
	„Polityka"	16	
	„Przyjaźń"	15	
	„Tygodnik Powszechny"	14	
	„Przegląd Kulturalny"	9	
	„Zielony Sztandar"	9	
	„Za i przeciw"	8	
	„Żołnierz Polski"	8	
	„Stolica"	8	
	„Argumenty"	5	
	„Nowa Kultura"	4	
	„Katolik"	3	
	„Rodzina"	3	2.576
Dwutygodniki	„Filipinka"	92	
	„Fakty i myśli"	26	
	„Turysta"	11	129
Miesięczniki	„Twoje dziecko"	184	
	„Żyjmy dłużej"	59	
	„Ty i ja"	44	
	„Poznaj świat"	20	
	„Rodzina i szkoła"	20	
	„Myśl wolna"	17	
	„Nowe drogi"	4	
	„Polska"	3	
	„Znak"	1	352

Rodzaje	Tytuły	Ilość	Ogółem
Dziecięce	„Świerszczyk“ „Miś“ „Płomyczek“ „Płomyk“ „Horyzonty techniki“	245 242 132 71 10	700
Młodzieżowe	„Świat młodych“ „Młody technik“ „Drużyna“	176 23 2	201

2

Społeczeństwo w Nowych Tychach jest jeszcze nie wykrystalizowane i znajduje się w stadium wewnętrznego rozwoju. Ludność Nowych Tych jest różnorodna i można ją podzielić na trzy główne grupy etniczne: repatrianci, autochtoni i napływowi. Każda z tych grup reprezentuje odmienne właściwości i wartości etniczno-moralne i religijne. Różnorodny charakter etniczny ludności w Nowych Tychach wpływa w specyficzny sposób na proces integracji nowego społeczeństwa.

Tabelka na s. 1080 ilustruje pochodzenie ludności nowotyskiej według stanu badań Komisji Socjograficznej Śląskiego Instytutu Naukowego w Katowicach [7].

Repatrianci reprezentują kierunek wybitnie zachowawczy. Charakteryzuje ich ekskluzywizm etniczno-moralny i ogólna nieufność wobec tego wszystkiego, co jest nowe. Szczególnie w dotkliwy sposób odczuwają brak pewnych tradycyjnych motywów pobożności i dawnych form życia religijnego. Nowoczesna sztuka sakralna kościoła miejscowego trudno dociera do ich świadomości. Dochodziło nieraz między nimi a miejscowym duchowieństwem do szeregu nieporozumień i zatargów w sprawie wewnętrznego wystroju kościoła i sposobu prowadzenia życia religijnego.

Nieporozumienie i zagubienie repatriantów w nowej rzeczywistości społecznej prowadzi ich nieraz do separatyzmu i obcości wobec innych grup etnicznych. Znamienny jest w tym względzie zaobserwowany fakt ograniczenia życia towarzysko-społecznego do współziomków. Np. od szeregu lat repatrianci z Czukwi (pow. Sambor) zawierają związki małżeńskie wyłącznie między sobą. W życiu

7 *ibidem*, s. 24.

L. p.	Kraj, województwo, powiat	Głowy rodzin i osoby samotne wg miejsca urodzenia		Głowy rodzin i osoby samotne wg ostatniego miejsca stałego pobytu przed przybyciem do Tych	
		Ilość	‰	Ilość	‰
1	2	3	4	5	6
1	Ogółem	2634	1000,0	2634	1000,0
2	Brak danych o miejscu urodzenia lub miejscu ostatniego pobytu	4	1,5	11	4,2
3	Kraje obce (bez ZSRR)	50	19,1	29	11,1
4	ZSRR	353	134,0	279	105,9
5	Polska ogółem	2227	845,4	2315	878,8
6	Województwo Katowickie	1305	495,4	1634	620,3
7	a. pow. Tychy	236	89,6	358	135,9
8	b. miasto Katowice	183	69,5	420	159,5
9	Pozostałe wojew. ogółem	922	350,0	681	258,5
10	Opolskie	15	5,7	19	7,2
11	Krakowskie	254	96,4	154	58,5
12	Kieleckie	100	38.0	56	21,3
13	Rzeszowskie	94	35,7	57	21,6
14	Wrocławskie	4	1,1	40	15,2
15	Lubelskie	76	28,9	42	15,9
16	Łódzkie	72	27,3	54	20,5
17	Poznańskie	138	52.4	87	33,0
18	Warszawskie	86	32,6	63	23,9
19	Białostockie	20	7,6	15	5,7
20	Zielonogórskie	1	0,4	13	4,9
21	Bydgoskie	43	16,3	39	14,8
22	Olsztyńskie	6	2,3	6	2,3
23	Gdańskie	11	4,2	17	6,5
24	Koszalińskie	2	0,8	5	1,9
25	Szczecińskie	—	—	14	5,3

zaś prywatnym repatrianci w pełni kontynuują dawne tradycje. W ich mieszkaniach możemy spotkać pełno obrazów świętych, ikon, różnorodnych pamiątek z ich stron ojczystych, pielęgnują tradycje rodzime, przechowują w pamięci różne wspomnienia, opowiadania itd. To wszystko ma utrwalić i pogłębić ich odrębność zwyczajową i moralną.

Wiele elementów tradycyjnych i zachowawczych znajdujemy również w środowisku ludności miejscowej, która głównie koncentruje się w Starych Tychach i w okolicznych wioskach. Więzy jednak społeczne tej grupy etnicznej nie są tak silne, jak u repatriantów. Ludność miejscowa wykazuje większą elastyczność we współżyciu z ludnością napływową i posiada większe zrozumienie dla nowej rzeczywistości społecznej. Ta grupa etniczna jest dość dobrym

katalizatorem integrującym nowy ład społeczny. To miałem na myśli, gdy trzy lata temu pisałem na łamach „Więzi" ze stycznia 1959 r.: „Kto zna Nowe Tychy od szeregu lat, może zauważyć, że integracja nowej społeczności przebiega tam, mimo szybkości i gwałtowności postępu urbanizacyjnego, równomiernie i bez większych wstrząsów. Wzajemne przeplatanie elementu starego i nowego widzimy tu na każdym kroku. Bogaty folklor tradycyjny, zarówno na ulicy, w domu, jak i w życiu publicznym, zwłaszcza w życiu religijnym, idzie w parze z nowoczesnymi formami życia prywatnego i towarzyskiego świata robotniczego".

Ostatnia grupa ludności — najliczniejsza i stanowiąca obecnie gros społeczeństwa nowotyskiego (ok. 80%) — pochodzi z różnych stron Śląska, a także z rozmaitych dzielnic Polski. Na ulicach i w autobusach słychać śpiewne dialekty wschodnie, śląskie akcenty, warszawską modulację głosu i krakowskie narzecza. Wsłuchując się w ten gwar, możemy odtworzyć całą mapę Polski.

Grupa ta, pod względem etnicznym niesłychanie zróżnicowana, nie zdołała jednak narzucić pozostałej części społeczeństwa swojego stylu życia. Życie społeczne tej grupy jest w szczególny sposób zatomizowane i dzięki temu może w przyszłości stanowić doskonały materiał dla harmonijnego wzrostu nowego organizmu społecznego. Wielodzielnicowość i różnorodność ludności napływowej jest tu, mimo wysuwanych nieraz obaw, życiodajna i spełnia rolę świeżego zaczynu fermentacyjnego.

Cechą charakterystyczną każdej nowo powstającej społeczności jest wzajemne przenikanie elementu starego i nowego; innymi słowy — powstanie nowych form, które potencjalnie już tkwiły w stadium poprzednim, a które dopiero teraz zostają zaktualizowane pod wpływem zespołu czynników społeczno-twórczych. Każda zatem prawidłowa integracja nowo powstającej społeczności musi dokonywać się przez zakorzenianie nowych wartości w istniejący już porządek tradycyjny, przez aktualizowanie w nim nowych możliwości ładu społecznego.

III

Tychy posiadają obecnie dwa kościoły: stary pod wezwaniem św. Marii Magdaleny (wybudowany w 1782 roku) oraz nowy pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela. Są to dwa kościoły w dwóch odmiennych stylach: pierwszy w stylu neo-barokowym, drugi na wskroś nowoczesny. Dwa odmienne style, należące do dwóch różnych epok, symbolizują dwa odmienne pokolenia i dwie odmienne społeczności. Widzimy tu, jak w życiu religijnym Nowych Tych krzyżują się, a zarazem harmonizują, dwa odmienne elementy społeczne: stare i nowe.

Istniejące w Tychach kościoły posiadają najpierw różne położenia topograficzne. Stary kościół parafialny pod wezwaniem św. Marii Magdaleny wznosi się w centrum starego miasta i tym samym należy do dzielnicy peryferyjnej nowego osiedla. Nowy kościół parafialny pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela budowany jest w pobliżu projektowanego śródmieścia Nowych Tych, tym samym tkwi w centrum przyszłego ośrodka życia wielkomiejskiego.

Kościoły w Nowych Tychach stanowią następnie dwie odrębne i różnorodne jednostki administracyjne. Stara parafia, licząca ok. 33 000 wiernych, jest już parafią zamkniętą i obejmuje następujące jednostki: Stare Tychy, okoliczne wioski oraz trzy osiedla (A, B, E) nowego miasta. Nowa parafia, licząca blisko 16 000 wiernych, jest parafią otwartą i obejmuje następujące jednostki: jedną wioskę (Żwaków) oraz dwa osiedla, C i D, nowego miasta.

Wreszcie kościoły w Nowych Tychach posiadają odmienny charakter etniczny wśród wiernych. W starej parafii na 33 000 wiernych przypada 11 000 ludności miejscowej. Natomiast w nowej parafii na 16 000 wszystkich wiernych przypada tylko 1 500 ludności miejscowej. Odmienna proporcja etniczna w obu parafiach stwarza inne możliwości pracy duszpasterskiej i inne sposoby zaspokajania potrzeb duchowych społeczności nowotyskiej.

Życie człowieka wierzącego może rozwijać się w jednej z dwu form społeczności religijnej: społeczności gminy i diaspory chrześcijańskiej. Kościół gminy chrześcijańskiej odznacza się głębokim poszanowaniem dla tradycji, która jest dla tej społeczności głównym źródłem jedności duchowej. Kościół natomiast diaspory chrześcijańskiej żyje w rozproszeniu i najczęściej pozbawiony jest związku z jakąkolwiek tradycją. Głównym wysiłkiem pracy apostolskiej dla społeczności gminy chrześcijańskiej jest pogłębienie jedności religijnej przez uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła. Głównym zaś wysiłkiem pracy apostolskiej społeczności chrześcijańskiej żyjącej w diasporze jest zachowanie wiary przez ewangelizację środowiska.

Te dwa typy społeczności są dostrzegalne w życiu religijnym w Nowych Tychach. Kościół parafialny św. Marii Magdaleny jest raczej kościołem gminy chrześcijańskiej, a kościół św. Jana Chrzciciela — kościołem diaspory chrześcijańskiej.

Praca duszpasterska parafii św. Marii Magdaleny opiera się głównie na tradycjach ludności miejscowej, która stanowi 1/3 wszystkich wiernych. Początkowo istniała tu pewna niechęć między ludnością miejscową i napływową; zdezorientowane zaś duchowieństwo popierało początkowo w pracy duszpasterskiej wyłącznie tradycje religijne ludności miejscowej. Z czasem jednak w życiu parafialnym dochodziły do głosu siłą samego faktu istnienia również

i inne tradycje religijne, reprezentowane przez pozostałe grupy etniczne. W ten sposób stopniowo wykrystalizowała się nowa gmina chrześcijańska.

Inaczej układała się praca duszpasterska w parafii św. Jana Chrzciciela. W pracy apostolskiej nie można było opierać się wyłącznie na ludności miejscowej, która stanowiła tutaj zdecydowaną mniejszość, a ponadto pod względem położenia jest zupełnie oddalona od nowego miasta. Podstawowym elementem w życiu religijnym jest tu ludność napływowa, o różnorodnej strukturze etnicznej.

IV

Życie religijne kościoła św. Jana Chrzciciela z konieczności posiada charakter misyjny i nowoczesny, ponieważ — jak pokazuje doświadczenie — tradycyjne sposoby duszpasterzowania zawodzą tu całkowicie. W pracy duszpasterskiej z konieczności musi się szukać nowych dróg i rozwiązań oraz przeprowadzać liczne eksperymenty. Eksperymentowanie zaś w pracy duszpasterskiej wymaga długiego czasu i dużego poświęcenia. Wyniki tych eksperymentów są różne. W dalszym ciągu zostaną omówione niektóre dane statystyczne, związane z problemami życia religijnego parafii św. Jana Chrzciciela, i to z trojakiej dziedziny:

1 — życia religijnego; 2 — życia moralnego; 3 — życia sakramentalnego.

1

Życie religijne ludności zamieszkałej w Nowych Tychach cechuje wykorzenienie z dawnych tradycji rodzimych oraz całkowita atomizacja życia społecznego. Ludność napływowa napotykała — zwłaszcza w początkach — na obce dla siebie warunki socjalne, kulturalne i religijne. Przybysz nie wsiąkał w jakąś zorganizowaną społeczność; społeczność zaś wchłaniając go nie narzuciła mu swojego stylu życia, zwyczajów i obyczajów lub jakiejś określonej tradycji religijnej. Przybysz znajdując się nagle w nowym środowisku wpadał niejako w kulturalną, obyczajową i religijną próżnię. Równocześnie uświadamiał sobie, że jest osamotniony, że obok niego żyją ludzie obcy, nieznani, z którymi nic go nie łączy. Uświadomienie sobie tych faktów rodziło spontanicznie w jego umyśle nieufność, podejrzliwość, a nawet wrogość. Nie jest to oczywiście przychylny klimat dla rozwoju jego życia religijnego.

Ludność napływowa prawie w 90% jest wyznania rzymsko-katolickiego; 10% ludności tworzą ateiści oraz inne ugrupowania wyznaniowe. Na terenie samej parafii św. Jana Chrzciciela znajduje-

my około 16 rodzin ewangelickich, ponad 20 rodzin prawosławnych, blisko 30 rodzin różnych sekt oraz kilkanaście rodzin wyznania mojżeszowego.

Najważniejszym problemem życia religijnego jest scalenie wszystkich wiernych w jeden zwarty organizm społeczny i religijny. Środkami prowadzącymi do tego celu są: miłość bliźniego i poczucie odpowiedzialności za zbawienie drugiego człowieka. W pracy duszpasterskiej należy podkreślić społeczny charakter przykazania miłości bliźniego. Życie religijne nowej społeczności musi doprowadzić wiernych do braterstwa, do wzajemnej miłości i życzliwości, która jest fundamentem życia każdej parafii.

2

Nowe Tychy porównywano do wielkiego hotelu, w którym mieszkańcy są pozbawieni wszystkiego oprócz... noclegu. Brak jakiegoś większego ośrodka kulturalnego i poważniejszego ruchu artystycznego wpływa ujemnie na poziom moralny społeczeństwa nowotyskiego. Jeden z publicystów pisał o Nowych Tychach: „Nowe Tychy to nowoczesne, prędko rozrastające się socjalistyczne miasto, skupiające masę ludności z całej Polski, jest równocześnie pod względem kultury i oświaty oddane na łaskę losu. Nie ma tu większego ośrodka kulturalnego, nie ma świetlic dostępnych dla każdego, gdzie byłby telewizor, gry, szachy, gdzie można byłoby organizować koła i zespoły dyskusyjne. Są za to restauracje, w których robotnicy zabijają wódką swoją nudę po pracy, wydając ciężko zarobione złotówki".

Poziom moralny ludności w Nowych Tychach jest bardzo niski. Na terenie parafii św. Jana Chrzciciela wykryto blisko 70 punktów niemoralności (nudyści, prostytucja, nierząd itd.). Organa MO wielokrotnie interweniowały w sprawie nierządu panującego wśród nieletnich. W zastraszający sposób szerzy się pijaństwo, choć ostatnio notowano spadek pijaństwa jawnego; chowa się ono po domach prywatnych. Stosunkowo duża ilość osób została pozbawiona wolności z powodu różnych nadużyć i przestępstw. Swego czasu zanotowano również szereg wybryków chuligańskich, bijatyk itd. Wiele małżeństw i rodzin ulega rozbiciu; szereg innych kojarzy się w sposób dość przypadkowy. Na tle różnorakiej dzielnicowości powstają często sąsiedzkie waśnie, sprzeczki i awantury.

Jako przyczyny niskiego poziomu moralnego można wymienić trzy następujące fakty: 1 — brak starszego pokolenia; 2 — brak działania opinii publicznej, oraz 3 — materializm praktyczny.

Mieszkania w Nowych Tychach otrzymują zazwyczaj młode małżeństwa. Młodzi ludzie, przedwcześnie pozbawieni duchowej opieki starszego pokolenia, szybko załamują się pod względem moralnym, zwłaszcza gdy w nowym środowisku nie znajdą właściwego klimatu i przychylnej atmosfery etycznej, kulturalnej czy religijnej.

Materializm praktyczny i hedonizm życia codziennego są dalszymi powodami obniżenia poziomu moralnego. Tendencja bowiem stwarzania sobie jak najłatwiejszych i najwygodniejszych warunków życiowych prowadzi nieraz do konfliktów moralnych i etycznych. Wzajemna pomoc i zrozumienie drugiego człowieka idą w zapomnienie. Zanika szacunek dla bliźniego, upada u dzieci autorytet rodziców i wychowawców.

Życie społeczne ludności nowotyskiej przedstawia swoisty tygiel przemian etyczno-moralnych. Ostatnio jesteśmy świadkami powstawania nowego ładu społecznego i nowych stosunków moralnych. Obecne moralno-społeczne oblicze miasta podnosi się nieomal z każdym dniem. Nie ma już dzisiaj awantur na ulicach miasta, które dawniej były zjawiskiem życia codziennego. Podnosi się tu stopa życiowa mieszkańców.

3

Żywotność danej parafii zależy przede wszystkim od życia sakramentalnego wiernych. Sakramenty Święte, jako główne narzędzie łaski, są zasadniczymi czynnikami integrującymi nadprzyrodzony organizm społeczny Kościoła i dlatego uczestnictwo wiernych w życiu sakramentalnym jest bardzo często miernikiem wartości społecznej danej parafii. Analiza praktyk religijnych Nowych Tych pozwoli nam raz jeszcze spojrzeć od wewnątrz na życie religijne i moralne społeczności nowotyskiej.

a. Chrzest św.: Załączona tabelka ilustruje liczbę udzielonych chrztów na terenie Tych:

Rok	Kościół św. Jana Ch.	Kościół M.-Magdaleny	Razem	U. St. C.
1959	503	849	1352	1554
1960	401	745	1146	1422

Następna tabelka wskazuje, z jakich małżeństw pochodzą poszczególne ochrzczone dzieci w kościele św. Jana Chrzciciela:

Rok	z katolickich małżeństw	z mieszanych małżeństw	ze związków cywilnych	dzieci nieślubne
1959	463	1	28	11
1960	364	1	24	12

Dla porównania podam, że w 1958 r. udzielono 1265 chrztów. W ubiegłym roku nastąpił po raz pierwszy w historii nowego miasta spadek liczby urodzin i udzielonego sakramentu chrztu św. Urząd Stanu Cywilnego w Tychach zanotował w ubiegłym roku tylko 1422 urodzeń podczas gdy w 1959 r. zarejestrowano 1554 urodzonych dzieci. Z tej liczby około 14% dzieci nie zostało ochrzczonych. Często bowiem rodzice przynoszą dzieci do chrztu po paru miesiącach względnie udają się do sąsiednich parafii, by tam dzieci ochrzcić. Stwierdzono także brak chrztu u niektórych dorosłych osób uważających się za wierzących i praktykujących. Na ogół jednak należy stwierdzić zadowalający stan liczebny ochrzczonych ludzi. Niezmienna pozostaje tylko liczba ślubów. Według danych Urzędu Stanu Cywilnego w Tychach zawarto ślubów cywilnych w 1960 r. 372. Natomiast w obydwu kościołach pobłogosławiono tylko 301 par małżeńskich.

b. Komunia św.: Pod względem ilości udzielonych Komunii św. Nowe Tychy stoją w ostatnich latach na ostatnim miejscu w całej diecezji katowickiej. Przedwojenna liczba rozdzielonych Komunii św. była o wiele lepsza. Następująca tabela ilustruje ilość Komunii św. w poszczególnych latach:

Rok	1936	1938	1939	1958	1959	1960
ogólna ilość	101 705	106 431	107 247	185 500	197 547	223 177
średnia ilość na osobę	8,7	9,2	9,8	4,5	4,3	4.5

Na terenie kościoła św. Jana Chrzciciela udzielono Komunii św. w następującej ilości:

Rok	1959	1960
ogólna ilość	33 138	46 157
średnia ilość na osobę	3,1	3,3

Niżej załączona tabelka ilustruje z kolei ilość dzieci przystępujących do Komunii św. w parafii św. Jana Chrzciciela:

Rok	Chłopcy	Dziewczęta	Ogółem
1959	128	130	258
1960	96	91	187

Dzieci na terenie parafii św. Jana Chrzciciela przystępują do pierwszej Komunii św. pod koniec II klasy szkoły podstawowej, a więc średnio w ósmym roku życia.

c. Msza św.: Uczestnictwo we Mszy św. jest najlepszym miernikiem praktyk religijnych wiernych danej parafii. Obliczenia w kościele św. Jana Chrzciciela wykazują, że przeciętna liczba wiernych biorących udział w nabożeństwach niedzielnych wynosi około 7 000. Jeśli weźmiemy pod uwagę dzieci przedszkolne (około 3 000), matki niemowląt (około 1 000) oraz innych pracujących w niedzielę (około 2 000) — to ogólny procent praktykujących wyniesie 75%; spośród uczestników we mszy św. przypada 35% mężczyzn i 65% kobiet.

d. Bierzmowanie: Sakrament Bierzmowania ma szczególne znaczenie dla wiernych żyjących w diasporze. Bierzmowanie ma im nieustannie przypominać o obowiązku apostolstwa obecności w swoim środowisku i dlatego na szczególne podkreślenie zasługuje fakt udzielenia dnia 21. VI. 1959 r. Sakramentu Bierzmowania 997 osobom przez J. E. Ks. Biskupa Juliusza Bieńka w parafii św. Jana Chrzciciela [8].

[8] Przy opracowywaniu artykułu nie miałem dostępu do danych statystycznych z 1960 r. z terenu parafii św. Marii Magdaleny. Przy okazji pragnę podziękować duchowieństwu parafii św. Jana Chrzciciela za okazaną pomoc przy opracowywaniu materiału, zwłaszcza za cenne uwagi ks. Jana Kapołki, ks. Eugeniusza Morawca, p. Elfrydy Klaja.

V

Nowe Tychy podlegają procesowi nieustannego narastania i wewnętrznego rozwoju. Nie wiadomo, co przyniesie jeszcze niedaleka przyszłość nowego osiedla robotniczego. Jedno jest jednak pewne, że Nowe Tychy jako miasto młode należy bardziej do przyszłości aniżeli do teraźniejszości. Plany rozwoju miasta na najbliższe lata są również imponujące. Uwaga ojców miasta zaprzątnięta jest obecnie sprawami kultury; należy wreszcie pomyśleć o stworzeniu warunków dla jakiegoś poważniejszego ruchu artystycznego w mieście.

Nowe Tychy również pod względem religijnym nie przedstawiają tworu skrystalizowanego, uwidocznione jest to zwłaszcza w architekturze nowego kościoła, którego bryła przypomina nam formę narastającego kryształu. Kościół w swojej architekturze jednoczy rozproszone bloki w jedną całość i symbolizuje w ten sposób narastającą jedność życia religijno-moralnego.

Andrzej Woźnicki T. Chr.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

SŁOWO, KTÓRE STAJE SIĘ CHLEBEM

W czasie mojej niedawnej bytności we Francji widziałam kiedyś ciekawą uroczystość: pierwsze skrutynium katechumenów. Podobnie jak to było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, współcześnie we Francji, gdzie z roku na rok coraz więcej ludzi dorosłych przyjmuje chrzest, obrzędy związane z udzielaniem tego sakramentu dzieli się na kilka etapów i rozkłada na szereg tygodni. Pomaga to do głębszego przeżycia chrztu i pozwala lepiej się do niego przygotować, a katolikom, którzy w tych obrzędach biorą udział, umożliwia zrozumienie sensu i znaczenia poszczególnych ceremonii.

Skrutynium odbywało się w czasie wieczornej Mszy św., na której katechumeni mogli być obecni tylko do ofiarowania. Z całej uroczystości utkwił mi specjalnie w pamięci jeden moment: zaraz po Ewangelii ksiądz przeprowadzający skrutynium mówił katechumenom o tym, czym jest Słowo Boże i jaka powinna być postawa człowieka wierzącego wobec tego Słowa. Zwraca się ono w sposób bardzo osobisty do każdego człowieka, ale pośrednikiem w przekazywaniu tego Słowa ludziom jest Kościół. Jakby dla ilustracji tej prawdy, po skończonej nauce katechumeni podeszli do ołtarza, by otrzymać z rąk księdza Pismo św. Nowego Testamentu. Było ono właściwie prezentem dla nich od rodziców chrzestnych, wręczał je jednak w imieniu Kościola kapłan wydelegowany do tej misji.

Ten prosty ale pełen uroczystej wymowy gest streszczał chyba w jakiś sposób to, co stanowi dzisiaj istotny rys pracy duszpasterskiej we Francji. Różnorodne formy i metody tej pracy wskazują wyraźnie, że na pierwszym miejscu stawia się właśnie troskę o przekazywanie Słowa, o doprowadzenie współczesnego katolika do spotkania — a właściwie częstego spotykania się ze Słowem Boga po to, aby poddać go przemieniającej mocy jego działania. W różnych dziedzinach pracy duszpasterskiej, czy to będzie katechizacja dzieci, czy niedzielne kazania, konferencje i wykłady religijne, czy wreszcie praca różnego rodzaju grup i organizacji katolickich, wszędzie uderza ta sama troska: jak

przygotować ludzi do przyjęcia, rozumienia i stosowania w życiu Bożego Słowa, jak im do tego dopomóc, w jakiej formie to Słowo przekazać, żeby dotarło do nich nie pomniejszone, nie zniekształcone, w całej swojej świeżości i mocy. Ten zwrot do Pisma św. w życiu katolickim współczesnej Francji stanowi chyba bardzo istotny składnik tego nurtu, który określa się nieraz jako „powrót do źródeł". Przede wszystkim chodzi tu oczywiście o Nowy Testament, a zwłaszcza Ewangelię, istnieje jednak ogólna tendencja, by zapoznawać wiernych z całą Biblią, by pokazywać nierozłączną jedność obu Testamentów i doprowadzić do widzenia pewnych problemów chrześcijaństwa w szerokich perspektywach całego planu Odkupienia, tak jak był on stopniowo realizowany w historii. Stary Testament służy nieraz do lepszego i głębszego zrozumienia Nowego Testamentu; tajemnica Kościoła wydaje się jaśniejsza w zestawieniu z biblijnym ludem wybranym, który Pan Bóg prowadzi, wychowuje i przygotowuje, by móc w nim spełnić swoje obietnice. Katolik francuski dzisiaj o wiele bardziej jest zżyty ze Starym Testamentem, niż przeciętny katolik polski. To „zżycie" nie polega przede wszystkim na znajomości wybitnych postaci biblijnych i dziejów ludu idącego do Ziemi Obiecanej; sięga ono o wiele głębiej, do czynników, które mogą aktualnie kształtować postawę religijną człowieka. Stary Testament na równi z Nowym uważany jest za bardzo ważne źródło wiedzy o Bogu, który w jego świetle wcale nie jest tylko groźnym i surowym Jehową, jak to się nieraz potocznie sądzi. Ze Starego Testamentu czerpie się bardzo wiele, gdy się mówi o zagadnieniu wiary, ufności, wierności Bogu, modlitwy. Dotyczy to zarówno kazań i konferencji religijnych, jak i katechezy — zwłaszcza ludzi dorosłych, a także znajduje wyraz w szeregu wydanych ostatnio książek religijnych. Można by tu zacytować wiele ciekawych pozycji tego typu, ale najbardziej chyba interesującym przykładem w tej dziedzinie jest świetna książka karmelity, Paul-Marie de la Croix, *L'Ancien Testament, source de Vie spirituelle* — „Stary Testament — źródło życia duchowego".

Najbardziej „przyswojoną" przez katolików francuskich częścią Starego Testamentu są niewątpliwie psalmy, co ściśle łączy się z rozwojem życia liturgicznego we Francji. W wielu kościołach Paryża w czasie Mszy św. nie słyszy się już dzisiaj tzw. „ludowych" pieśni religijnych, które na ogół niewiele mają wspólnego z tym, co się dzieje na ołtarzu. Zastąpiły je niemal całkowicie psalmy, powszechnie znane dziś we Francji zwłaszcza w układzie J. Gelineau. Dobry, rytmiczny, nowoczesny przekład na język francuski, zaczerpnięty z *Bible de Jérusalem*, w połączeniu z melodią sugestywną i nietrudną sprawiły, że wszyscy chętnie je śpiewają. Oczywiście dobiera się zwykle te psalmy, które występują w tekstach Mszy św. danego dnia. Psalm rozpoczyna Mszę św. jako tzw. „pieśń wejścia"; powraca potem przy Ofertorium i Komunii, a wreszcie odzywa się na zakończenie — jako „pieśń wyjścia". Śpiewa się go

najczęściej w ten sposób, że po każdym wersecie wykonanym przez kantora wszyscy powtarzają tylko antyfonę, zawierającą główny motyw psalmu dostosowany do uroczystości dnia. Melodia i słowa tej antyfony „wchodzą" wówczas bardzo w ucho, zapadają w serce, a razem z nimi człowiek przyswaja sobie coś, co jest nutą dominującą przeżywanego święta.

Obok psalmów śpiewa się także często kantyki, oparte przede wszystkim na tematach biblijnych. Charakter ich i styl daleko odbiegają od tradycyjnych pieśni religijnych, nieraz ckliwych i sentymentalnych, i daleko bardziej odpowiadają potrzebom religijnym współczesnego człowieka. W czasie Mszy św. katolik francuski poddany jest bardzo oddziaływaniu Słowa. Śpiew psalmów, lektura lekcji i ewengelii, kazanie będące najczęściej ich komentarzem — to wszystko wytwarza jakąś specjalną, biblijną atmosferę nabożeństwa. Ale ten klimat biblijny uderza nie tylko w czasie Mszy świętej. W liturgii Kościoła istnieje wiele nabożeństw opartych głównie na tekstach Pisma św. Wystarczy przypomnieć chociażby jutrznię Bożego Narodzenia i tzw. „ciemne jutrznie" czwartku, piątku i soboty Wielkiego Tygodnia. Śpiewane po łacinie, mogą oddziaływać na przeciętnego katolika, który nie uczestniczy w nich z mszałem w ręku, tylko pięknem melodii; całe bogactwo ich treści pozostaje na ogół dla niego niedostępne. We Francji spotykamy się na każdym kroku z dążeniem, by zbliżyć i udostępnić wszystkim obecnym w kościele treść nabożeństwa, w którym uczestniczą, bo dopiero wtedy, gdy stanie się ono zrozumiałe, będzie mogło rzeczywiście być formą wspólnej modlitwy.

Jak to wygląda w konkretnej realizacji, miałam możność zobaczyć uczestnicząc dwukrotnie w specjalnych nabożeństwach francuskiej młodzieży akademickiej. Jedno z nich łączyło się z przygotowaniem do Bożego Narodzenia i było właściwie jego szczytowym momentem. Poprzedził je cykl wykładów z dziedziny chrystologii; miały one dopomóc w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: „kim jest Chrystus, przychodzący na świat w Betlejem?". Bezpośrednio przed nabożeństwem młodzież zbiorowo wzięła udział w przedstawieniu głośnej wówczas w Paryżu sztuki Fabriego *Proces à Jésus* — a następnie późnym wieczorem, idąc szeregami wzdłuż Sekwany do katedry Notre Dame, dyskutowała na jej temat stawiając sobie znowu pytanie: „kim właściwie jest Chrystus?". Nabożeństwo było modlitewną formą odpowiedzi na postawione pytanie. Zakończone Mszą św. o północy miało ono charakter jutrzni adwentowej, właściwie jednak było tylko jej parafrazą. Odbywało się w całości po francusku; składało się z *invitatorium* i trzech nokturnów skomponowanych z psalmów, fragmentów ewangelii, responsoriów i oracji. Wszystkie teksty były tak dobrane, że słowami zaczerpniętymi z Pisma św. mówiły, kim jest Chrystus. Odnajdywało się w nich Izajaszowe proroctwa o Mesjaszu i wezwanie Jana Chrzciciela do przygotowania

dróg Panu, i rozważania Jana Ewangelisty o Słowie, które było na początku u Boga... Były wersety o szczepie winnym i latorośli, o Dobrym Pasterzu, o Drodze i Prawdzie, były fragmenty listów św. Pawła do Kolossan i Filipian, o Chrystusie, który jest „Obrazem Boga niewidzialnego", „Pierworodnym wszelkiego stworzenia", „Głową ciała, którym jest Jego Kościół"... Responsoria miały przede wszystkim charakter aktów wiary:

Notre espérance et notre amour — nous croyons en Toi.
Notre lumière et notre force — nous croyons en Toi.
Notre chemin et notre but — nous croyons en Toi.
Gloire à toi, Jésus, Fils du Dieu vivant [1].

Każdy z uczestników nabożeństwa przy wejściu do katedry otrzymał wydrukowany tekst całej jutrzni. Można go było potem zabrać do domu, by powrócić jeszcze do tego, co specjalnie przemówiło i zainteresowało w czasie nabożeństwa, by to sobie jeszcze w spokoju przemyśleć i rozważyć. W ten sposób pomyślane nabożeństwo z pewnością pozostało na długo w pamięci uczestników i mogło wywrzeć jakiś wpływ na ich życie religijne.

Podobnie przygotowany był udział młodzieży akademickiej w nabożeństwach Wielkiego Tygodnia, a zwłaszcza w Ciemnych Jutrzniach. Stanowiły one bardzo istotny składnik dorocznej wielkanocnej pielgrzymki studenckiej do Włoch. Wielki Czwartek, Piątek i ranek Wielkiej Soboty spędzało się wówczas w Asyżu. Młodzież francuska wraz ze swymi duszpasterzami zajmowała całą górną bazylikę św. Franciszka i ona sama — po francusku — śpiewała Ciemne Jutrznie, posługując się specjalnie opracowanymi i wydanymi na użytek pielgrzymki tekstami. Nie nużył wcale udział w długim nabożeństwie, skoro rozumiało się każde słowo, a obcowanie z odpowiednio dobranymi tekstami Pisma św. pozwalało odczuć ich piękno i bogactwo, dopomagało do lepszego przeżycia tajemnic paschalnych.

Prócz tych wyjątkowych nabożeństw, urządzanych dla określonej grupy i w specjalnych warunkach, zetknęłam się w Paryżu z inną jeszcze formą zbliżania Słowa Bożego do ludzi. Przez pewien czas w każdą środę wieczorem w kościele Saint Severin odbywały się bardzo ciekawe nabożeństwa, nazywane „liturgią Słowa" — *la liturgie de la Parole*. Miały one charakter jakby rozbudowanej mszy katechumenów; składały się ze śpiewu psalmów, czytania fragmentów Pisma św. — Starego Testamentu, Ewangelii i listów apostolskich, ich komentarza i związanych z nimi treściowo modlitw. Teksty Pisma św. nawiązywały

---

[1] „Nasza nadziejo, i nasza miłości — wierzymy w Ciebie.
Nasze światło i nasza mocy — wierzymy w Ciebie.
Nasza drogo i nasz celu — wierzymy w Ciebie.
Chwała Tobie, Jezu, Synu Boga żywego".

do liturgii poprzedniej niedzieli, a całe nabożeństwo miało na celu pogłębienie ich zrozumienia, stwarzało jeszcze jedną okazję do zetknięcia się i zżycia ze Słowem Bożym.

Nie tylko jednak w kościele, w czasie nabożeństw katolik francuski obcuje z Pismem św. Pierwszy z nim kontakt zostaje nawiązany bardzo wcześnie — jeszcze na lekcjach katechizmu przed pierwszą Komunią świętą. Dużo się obecnie myśli i dyskutuje we Francji na temat katechizacji; analizuje się stosowane dotąd metody, poszukuje intensywnie nowych, możliwie najlepszych, najskuteczniejszych form. Ze wszystkich dyskusji wyłania się nowa koncepcja katechizacji, którą widzi się przede wszystkim jako przekazywanie Słowa. W nauczaniu dzieci religii stara się unikać podziałów na dogmatykę, etykę, liturgikę itd., ponieważ celem tego nauczania jest nie tyle przekazanie pewnej sumy wiadomości, ile raczej ukształtowanie postawy człowieka wierzącego. Przy takim ujęciu katechizacji punktem wyjścia lekcji jest zawsze jakiś fragment Pisma św., który staje się podstawą do wyjaśnienia pewnych prawd wiary i sformułowania wniosków z dziedziny etyki. Poznana prawda znajduje od razu zastosowanie w modlitwie na zakończenie lekcji, a nierzadko powraca jeszcze w czasie niedzielnej Mszy św., w której poszczególne grupy dzieci uczestniczą nieraz osobno, co pozwala na dostosowanie form uczestnictwa do poziomu ich wiadomości i rozwoju religijnego. W ten sposób dąży się do integracji życia religijnego dziecka: to co się poznało, prowadzi do pewnych praktycznych konsekwencji w życiu i postępowaniu, a także kształtuje treść i charakter modlitwy dziecka.

Jako ilustracja takiego właśnie ujęcia pracy katechizacyjnej niech posłuży konkretny przykład lekcji o Kościele. Była to pierwsza lekcja religii po przerwie wielkanocnej i wypadała w tygodniu przed niedzielą „Dobrego Pasterza". Jako punkt wyjścia wzięta została ewangelia o Dobrym Pasterzu. Od obrazu i pojęcia zwykłego pasterza owiec dzieci przeszły do rozważań nad znaczeniem słów Pana Jezusa: „Jam jest dobry pasterz". Dalszy ciąg rozumowania prowadził do odkrycia, kogo nazywa Chrystus swymi owcami, co im daje i co to jest właściwie „owczarnia Chrystusowa". „Pomocą naukową" do tej części lekcji była duża fotografia przedstawiająca wypełniony po brzegi kościół w Polsce (sic!) w czasie kazania ks. Prymasa. Stopniowo w umysłach dzieci zarysowało się pojęcie Kościoła jako wspólnoty, do której i one przynależą; pojawiła się niejasna może jeszcze świadomość podwójnej więzi — z Chrystusem i ludźmi tworzącymi Jego owczarnię, i jakiś zalążek poczucia odpowiedzialności za tych, którzy jeszcze do owczarni nie weszli. Lekcja zakończyła się śpiewem psalmu 22: „Pan jest moim pasterzem" — a na praktycznych zajęciach utrwalających omówiony temat dzieci pracowały nad pierwszą stroną wykonywanych samodzielnie mszalików, naklejając na niej zdjęcie portalu kościoła i wypisując

starannie słowa: *Le Seigneur nous rassemble* — „Pan nas gromadzi"... Obraz kościoła parafialnego i niedzielna Msza św. ukazały się im w nowym świetle przez zestawienie z ewangelią o Dobrym Pasterzu.

Pismo św., które odgrywa tak zasadniczą rolę w katechizacji dzieci, zajmuje również bardzo wiele miejsca w życiu i pracy różnego rodzaju grup i organizacji katolickich. Nie będzie chyba przesadą, jeśli się powie, że ono właśnie tę pracę w jakiś sposób kształtuje i kierunkuje. We Francji istnieje obecnie bardzo wiele grup katolików świeckich, które różnią się nieraz zasadniczo rodzajem i metodami pracy oraz zakresem działania. Jedne z nich mają raczej charakter kół studiów, inne nastawione są bardziej na oddziaływanie apostolskie i dążą do rechrystianizacji różnych środowisk i dziedzin życia. W obydwu typach grup praca opiera się bardzo często przede wszystkim na Piśmie św.

Lektura i wspólne rozważanie Ewangelii jest centralnym punktem każdego spotkania ekipy „aktywu parafialnego", grupy JOC-u, JEC-u, JIC-u czy JAC-u[2], każdego zebrania rozmaitych *mouvements catholiques*. Rozważanie to nie jest przygotowanym przez księdza komentarzem Ewangelii. Biorą w nim udział wszyscy obecni na spotkaniu, dzieląc się tym, do czego doszli w osobistym obcowaniu z wybranym tekstem Pisma św. Chodzi o to, by sobie wzajemnie pomóc w tym, co najważniejsze: by poprzez tekst Ewangelii odkryć żywego Chrystusa, nawiązać z Nim kontakt i według Jego słów starać się kształtować swoje życie. Wspólne rozważanie Ewangelii ma więc prowadzić do *revision de vie* — „rewizji życia", którą przyjmuje się dziś powszechnie we Francji jako podstawową metodę pracy w organizacjach katolickich. Stanowi ona interesującą i bardzo cenną zdobycz ostatnich czasów i nadaje swoisty charakter całej tamtejszej pracy religijno-apostolskiej.

Metoda ta jest owocem coraz głębszego uświadamiania sobie przez katolików rozbieżności między ich własnym, katolickim życiem i życiem środowisk, uważających się za chrześcijańskie — a wymaganiami Ewangelii. Narodziła się ona z palącej potrzeby zbliżenia do siebie Ewangelii i życia, z pragnienia, by swoje życie osobiste i zawodowe, rodzinne i społeczne kształtować rzeczywiście w oparciu o Ewangelię. Na czym polega *révision de vie?*

Najogólniej rzecz biorąc chodzi o to, by nauczyć się oceniać różne zjawiska życia indywidualnego i zbiorowego w świetle Ewangelii; by zgodnie z nią formować własną opinię o wszystkich sprawach i problemach życiowych. Chodzi o to, by od bardzo naturalistycznego a nieraz wręcz pogańskiego spojrzenia na życie przejść do spojrzenia wiary, spojrzenia oczami Chrystusa. Rozmaite są formy przeprowadzania „rewizji

[2] JOC — *Jeunesse Ouvrière Catholique* — Robotnicza Młodzież Katolicka
JEC — „ *Etudiante* „ — Studencka „ „
JIC — „ *Indépendante* „ — Niezależna „ „
JAC — „ *Agricole* „ — Wiejska „ „

życia". Robi się ją zawsze w ekipie niezbyt licznej, kilkuosobowej. Punktem wyjścia może być konkretny, zaobserwowany przez kogoś fakt z życia własnego czy z życia środowiska; własna lub cudza reakcja na jakieś zdarzenie, przeprowadzona ankieta lub wykonana przez ekipę praca. Czasem przeprowadza się „rewizję" na pewien określony temat — i wtedy pomocą może być opracowany odpowiednio kwestionariusz. Znałam takie grupy francuskiej młodzieży akademickiej, które rewizję życia opierały na wybranym przez siebie tekście Ewangelii. Między jednym a drugim spotkaniem grupy każdy z jej uczestników miał codziennie, chociażby krótko, rozważać ten wybrany wspólny tekst, i w jego świetle kontrolować własną postawę, własne życie. Na następnym spotkaniu dzielono się swymi „odkryciami" na ten temat — po to, by pomagać sobie nawzajem, jasno zobaczyć pewne sprawy i przezwyciężać dostrzeżone trudności.

Metoda ta może wydawać się bardzo prosta, w rzeczywistości jest jednak ogromnie trudna. Dobre jej stosowanie wymaga od członków grupy bardzo wiele: żąda zrezygnowania z pewnych przerostów indywidualizmu, uznania wzajemnej współodpowiedzialności, zgodzenia się na przyjęcie pomocy drugiego człowieka w sprawach nieraz bardzo osobistych; wymaga szczerości, otwarcia, prawdziwej życzliwości wzajemnej — a przede wszystkim umiejętności spojrzenia naprawdę w świetle wiary na wiele spraw. Na początku zwykle „rewizja" natrafia na duże trudności i opory, robi jednak bardzo dużo dobrego i jest praktycznym wyrazem dążenia do kształtowania życia w oparciu o Ewangelię.

Inny zupełnie, bardziej intelektualny charakter ma praca rozmaitych. religijnych „kół studiów". Dla zapoznania się z metodą pracy powszechnie przez nie przyjętą warto przejrzeć chociażby broszurę o. Bernarda Bro, zatytułowaną *Apprendre à prier* — a pomyślaną jako szkic pomocniczy do przemyślenia w grupie problemu modlitwy. Temat ten został rozbity na szereg zagadnień szczegółowych: po co się modlić? — jak się modlić? — jak nie należy się modlić? — modlitwa Chrystusa i oryginalność modlitwy chrześcijańskiej, itp. Do każdego z poszczególnych zagadnień można znaleźć kilka uwag wstępnych, sugerujących kierunek poszukiwań, a dalej szereg pytań pomocniczych i bardzo dużo odsyłaczy do różnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Zasadnicza praca będzie więc polegała na tym, aby sięgnąć do Pisma św., odczytać proponowane fragmenty, przemyśleć je pod kątem studiowanego zagadnienia, „odkryć" je na własny użytek, odnaleźć w nich odpowiedź na postawione pytanie. W ten sposób człowiek uczy się kształtować swój sąd o danej sprawie w oparciu o objawione Słowo Boże.

Podałam tu przykład pracy nad zagadnieniem modlitwy, ale w podobny sposób postępuje się studiując jakikolwiek inny temat — i ta metoda daje nieraz bardzo ciekawe rezultaty.

Oczywiście tego typu praca wymaga już pewnej znajomości Pisma św., pewnego przygotowania do korzystania z niego. Do tego celu służy katolikowi francuskiemu mnóstwo wydawnictw — od bardzo popularnych począwszy, a skończywszy na poważnych dziełach naukowych z dziedziny biblistyki. Istnieje wiele różnych wydań Pisma św. — w całości, bądź też poszczególnych jego ksiąg; niektóre z nich zaopatrzone są w obszerne komentarze i objaśnienia, co naturalnie stanowi dużą pomoc w obcowaniu z nie zawsze łatwym i zrozumiałym tekstem.

Kontakt z Pismem św. ułatwiają także specjalne czasopisma poświęcone tematyce biblijnej, z których warto wymienić przynajmniej trzy podstawowe: dwumiesięcznik „Bible et vie chrétienne" (Casterman); kwartalnik „Evangile" wydawany przez *Ligue Catholique de l'Evangile* oraz bogato ilustrowany tygodnik „Bible et Terre Sainte" (Bonne Presse). Każde z tych czasopism ma odmienny, właściwy sobie charakter, każde dostarcza innego rodzaju materiałów. Pierwsze jest przeglądem doktrynalno-duszpasterskim; każdy jego numer przynosi szereg artykułów skupionych wokół wybranego tematu biblijnego. Czerwone zeszyty „L'Evangile" dają możliwie wyczerpujące opracowania szeregu zagadnień przedstawionych w świetle poszczególnych ksiąg Pisma św. Pośród tematów dotychczas wydanych numerów znajdują się takie, jak: *„Le Dieu des Pauvres", „Bible et Nature", „Tu aimeras", „L'Esprit qui donne la vie"* — itp.

Tygodnik „Bible et Terre Sainte" za punkt wyjścia bierze zwykle ziemię, na której rozegrały się wypadki opowiedziane w Biblii; daje dużo wiadomości o najnowszych odkryciach i wykopaliskach z dziedziny archeologii biblijnej — i dopiero na tle pewnego geograficznego konkretu porusza rozmaite zagadnienia teoretyczne. Każdy numer tego pisma zawiera poza tym plan pracy dla biblijnego koła studiów i pod tym względem stanowi cenną i pożyteczną pomoc. Ładnie wydawane i atrakcyjnie redagowane pismo zdobywa sobie coraz to większą popularność i czytane jest chętnie także w innych krajach — a zwłaszcza w Izraelu — i to nie tylko przez chrześcijan.

W życiu religijnym współczesnej Francji spotyka się bardzo dużo ciekawych zjawisk świadczących o dynamizmie i prężności tamtejszego katolicyzmu, który przechodził i ciągle jeszcze przechodzi przez poważne kryzysy. Kto wie, czy jednym z najważniejszych przejawów odrodzenia religijnego Francji nie jest ten żywiołowy niemal, powszechny zwrot do Pisma św.? Obcując przez pewien okres bliżej z różnymi tamtejszymi środowiskami katolickimi ma się wrażenie, że odkrywa się tam na nowo — jak nieznany jakiś ląd — Ewangelię i że wraz z nią odnajduje się stare, a przecież ciągle nowe wartości, zdolne odnowić i przeobrazić ludzkie życie.

L. R.

NOWE POZYCJE ZACHODNIEJ BIBLISTYKI

Ilość i różnorodność nowych prac z zakresu biblistyki świadczy o niesłabnącym, a raczej wzrastającym zainteresowaniu Pismem św. w świecie zarówno wśród uczonych katolików, jak i nie-katolików. Oto pobieżny przegląd ważnych pozycji w tym zakresie na Zachodzie.

PRZEKŁADY I PRACE OBEJMUJĄCE CAŁOŚĆ PISMA ŚW.

Fundamentem badań biblistycznych jest oczywiście przekład Biblii. W chwili obecnej najlepszym i najnowocześniejszym przekładem Pisma św. jest tzw. „Biblia Jerozolimska" (*La Sainte Bible traduite en français sous la diréction de l'Ecole Biblique de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1955), wydana dotychczas w trzech postaciach: jako zbiór 43 zeszytów, z których każdy opatrzony został dłuższym wprowadzeniem i pełnymi przypisami; w formie jednotomowego wydania ze skróconym wprowadzeniem i przypisami; oraz jako wygodne wydanie kieszonkowe, gdzie zamiast wstępów i przypisów zamieszczono krótkie noty. Osobno wydano Nowy Testament.

Poza Francją jeszcze w Hiszpanii dokonano nowego przekładu Biblii wg. oryginału (*Sagrada Biblia. Version diréćta de las lenguas originales*, Madrid 1958: „Biblioteca de Autores Christianos", a także *Sagrada Biblia: Version critica sebre los textos Hebreo y Griego*. „Biblioteca de Autores Christianos", 1957). Przekład ten, chociaż jest świetnym osiągnięciem, ustępuje jednak „Biblii Jerozolimskiej" w opracowaniu przypisów.

Dopóki rozpoczęty przekład „Biblii Jerozolimskiej" na język angielski nie zostanie oddany czytelnikom, katolicy angielscy i amerykańscy mogą korzystać z następujących przekładów Pisma św., nie licząc Biblii Knox'a:

The Holy Bible. Revised Standart Version... with the Apocrypha (N. York, Nelson, 1957);

The Complete Bible... with the Apocrypha. (Chicago, University of Chicago Press, 1951);

A New Translation of the Bible... J. Moffat (N. York, Harper and Brothers, 1954).

We Francji ukazało się w r. 1957 szóste z kolei wydanie wybitnego dzieła Dom Celestina Charlier pt. „Biblia Chrześcijan" (*La Lecture Chretienne de la Bible*, 6-ième édition. Tournai; Casterman, 1957), którego wcześniejsza edycja doczekała się przekładu na język angielski jako *The Christian Approach to the Bible* (Westminster, Newman Press, 1958). W r. 1959 opublikowano popularne wprowadzenie w Pismo św. pióra J. J. Dougherty pt. „Studiując Pismo św." (*Searching Scriptures*, Gar-

den City N. Y., Hanover House, 1959). Książka omawia żywo i interesująco niemal wszystkie zagadnienia związane ze studiami nad Biblią, aż do Qumrańskich zwojów włącznie.

Jednotomowa praca Jean Levie, SJ, *La Bible-Parole humaine et Message do Dieu* (Paris, Desclée de Brouwer, 1958), kładzie nacisk na ludzki element Biblii, dzieła, którego twórcą jest Bóg i człowiek. Rzecz napisana przejrzyście i gruntownie stara się wyjaśnić wiele nieporozumień powstałych albo z niewłaściwego tłumaczenia wskazówek Kościoła, albo z nieufności do nowych odkryć i metod, jakimi posługuje się nowoczesna biblistyka.

Charakter popularny i popularyzatorski posiada seria małych książeczek, zatytułowanych „Przewodnik dla czytających Biblię" (Daniel E. Lupton, *A Guide to reading the Bible*). Pierwsza jej część, „Bóg rozpoczyna"(*God Begins*, Chicago, Acta Publications, 720 North Rush Street, 1959), wyekwipowana została we wszelkie materiały potrzebne do bezbolesnego przyswajania wiedzy, a więc mapy, diagramy, obrazki, a nawet wskazówki odnośnie praktycznego stosowania pouczeń Biblii, wreszcie na końcu w listę pytań obejmujących całość materiału.

Biblia dla dzieci, ułożona przez W. Hilmanna OFM, ukazała się najpierw w Niemczech, a w r. 1959 przetłumaczono ją na język angielski (*Children's Bible*, Baltimore, the Helicon Press, 1959). Wielką jej zaletą jest brak wszelkich przeróbek tekstu. Starannie wybrane wyjątki z Pisma św. objaśniają kolorowe ilustracje. Zastrzeżenie budzi jedynie zbyt wielki skrót Starego Testamentu; np. w ogóle opuszczono proroków z wyjątkiem wzmianki o Dawidzie.

Warto wymienić jeszcze dalsze dwie pozycje o charakterze popularnym, mianowicie niewielką „Biblię w Kościele", napisaną przez znanego biblistę amerykańskiego, Bruce Vawtera CM, gdzie autor rozważa powiązania katolicyzmu ze Starym Zakonem, oraz książeczkę pt. „Biblia jest inna" (*The Bible is Different*. A Catholic Biblical Association Pamphlet, Paterson, N. Y., St. Anthony Guild, 1959). Dziełko to omawia zagadnienie inspiracji i nieomylności Pisma św., wyjaśniając m.in. pojęcie błędu formalnego i materialnego.

Lawrence Dannemiller dążąc do upowszechnienia lektury Biblii użył innej formy; w swojej książce „Czytając Słowo Boże" (*Reading the Word of God*, Baltimore, Helicon Press, 1960) wybrał 150 tematów i zgrupował dokoła nich odpowiednie teksty Pisma św., zaopatrując każdy temat w krótki wstęp. Chociaż autor jest autentycznym uczonym i znawcą, jednak książka mogłaby lepiej spełniać swoje zadanie: wybór tekstów robi wrażenie dość przypadkowego, a np. wstęp do „Stworzenia świata" nie uwzględnia formy literackiej i sposobu obrazowania charakterystycznych dla Wschodu.

Benedyktyni z opactwa St. André koło Bruges wydali parę lat temu serię książeczek pt. „Krok w krok z Biblią" (*Pas à Pas avec la Bible*),

a w roku 1960 miał się ukazać ich przekład angielski opracowany przez amerykańskich benedyktynów z Conception Abbey pod tytułem *„Saint Andrew Bible Commentary.* Również w formie oddzielnych broszur ukazuje się od stycznia 1960 *The Paulist Pamphlet Bible Series.*

Ostatnio pojawiło się drugie angielskie wydanie znanego francuskiego „Przewodnika biblijnego" *(Guide to the Bible)* Robert-Tricot, rozszerzone o kilka nowych rozdziałów, jak np. „Inspiracja" (Pierre Benoit), „Księgi proroctw" (Albert Gelin), „Księgi Mądrości" (André Robert), „Czasy apostolskie" (A. Tricot) itd.

Warto jeszcze wymienić w tym miejscu doskonały przegląd biblijny, „Biblia i Życie chrześcijańskie" *(Bible et Vie Chretienne,* Paris, Casterman, 1955, dwumiesięcznik wydawany przez benedyktynów z Maredsous.

STARY TESTAMENT

„Wprowadzenie do Starego Testamentu" pióra F. L. Moriarty SJ *(Introducing the Old Testament,* Impact Books, Milwaukee: Bruce, 1960) jest obszerniejszym wydaniem „Wstępu do St. Testamentu" tego samego autora *(Foreword to the Old Testament,* Weston, Mass., Weston College Press, 1954). Jest to rodzaj biografii 18 głównych postaci Starego Testamentu, rozszerzonej o całe tło historyczne i wykorzystującej materiały najnowszych odkryć archeologicznych.

Zdaniem jednak znawców najwybitniejszym opracowaniem Starego Testamentu jest „Wprowadzenie w Pismo święte", redagowane przez André Robert i André Feuillet; tom. I „Wprowadzenie ogólne. Stary Testament" *(Introduction a la Bible, sous la direction de André Robert et André Feuillet. Tome I. Introduction Gènérale. Ancien Testament).* Dzieło zawiera olbrzymie zasoby wiadomości; omawia tło historyczne, interpretację, teksty, zagadnienie inspiracji, nieomylności itd. Każdą z części Starego Testamentu, jak również i poszczególne księgi poprzedza osobny wstęp. Całość kończy rozprawa na temat powstania Pisma Świętego.

Temat powyższy, a mianowicie proces powstawania Ksiąg Starego Zakonu przejrzyście ilustruje „Tablica Chronologiczna Ksiąg Starego Testamentu" autorstwa Sebastiano Pagano OMI *(Chronological Table of the Books of the Old Testament,* Ottawa, University Seminary, 1959), wydana w językach angielskim i francuskim.

Historia Izraela została opracowana przez dwóch katolickich pisarzy, Paula Heinischa i Giuseppe Riciotti, a ostatnio ukazała się wysokiej wartości praca nie-katolika, dra Johna Brighta „Historia Izraela" *(A History of Israel,* Philadelphia, Westminster, 1959), którą można bez zastrzeżeń polecić, bo jest to chyba najlepsza historia żydowska w języku angielskim.

Jedną z ostatnich prac zmarłego biblisty Alberta Gelin SS pt. „Religia Izraela" zawiera 65 tom „Encyklopedii katolickiej XX wieku" *(The Religion of Israel; Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism,* tłum. z franc. na ang. J. R. Foster, N. York, Hawthorn Books, 1960). Praca ta, może niezbyt uporządkowana, niemniej gruntowna, składa się z 8 rozdziałów, z których każdy stanowi studium wybranego zagadnienia, np. zmienne dzieje Izraela, kodeks moralny Izraela, człowiek biblijny itd. Ciekawą pozycją jest wielokrotnie na łamach prasy recenzowany tom „Instytucje Starego Testamentu" *(Les Institutions de l'Ancien Testament,* Paris, Cerf, 1958), który jest zbiorem wykładów znanego biblisty i archeologa, Rolanda de Vaux, dyrektora École Biblique w Jerozolimie i kierownika prac nad Morzem Martwym z ramienia Rockefeller Museum.

W 1960 r. ks. Roland E. Murphy, karmelita, opublikował opracowanie „Siedmiu Ksiąg Mądrości" *(Seven Books of Wisdom,* Milwaukee, Bruce, 1960). Komentarz autora unika przesadnego „uduchowiania" Starego Testamentu i stara się w prawdziwym świetle przedstawić wartości myśli żydowskiej. Pieśni nad Pieśniami i Psalmy omówiono tu również z literackiego punktu widzenia.

Samym Psalmom poświęcono trzytomową rozprawę pióra Pierre Guichou, „Psalmy na tle Biblii" *(Les Psaumes commentés par la Bible,* Paris, Cerf, 1958-59). Lektura godna polecenia nie tylko dla specjalistów.

Jeszcze jedna praca dotycząca Psalmów wyszła z klasztoru Trapistów, napisana przez Piusa Drijversa OCSO jako 21 tom w serii „Lectio Divina" (tłum. z holenderskiego, *Les Psaumes. Genres Littéraires et Thémes doctrinaux,* Paris, Cerf, 1958) pt. „Psalmy. Gatunki literackie i tematy doktrynalne".

Niewielki tom „Prorocy Izraela" pióra protestanckiego duchownego, C. Ross Milley (*The Profets of Israel,* N. York, Philisophical Library, 1960), winien raczej nosić tytuł „prorocy i monoteizm", gdyż autor interesuje się głównie tym właśnie zagadnieniem, przy czym niektóre jego poglądy można zakwestionować w świetle wypowiedzi innych biblistów. Również bibliografia obejmuje niewielki krąg autorów z zupełnym pominięciem katolików.

Bardziej wartościową wydaje się praca Chaine-McGrath, „Heroldowie Boga" (*God's Heralds,* N. York, Wagner, 1955).

Psalmy Jeremiasza, zwane „wyznaniami", omawia Gebhard-M. Behler OP w swoich „Wyznaniach Jeremiasza" (*Les Confessions de Jérèmie,* „Bible et Vie Chretienne", Tournai, Casterman, 1959).

NOWY TESTAMENT

Równocześnie z wymienionym uprzednio pierwszym tomem „Wprowadzenia w Pismo św." (St. Testament) ukazał się i tom drugi, „Nowy Testament", redagowany tak samo przez Roberta i Feuilleta z udziałem

licznych współpracowników (*Nouveau Testament*, Tournai, Desclée, 1959). „Nowy Testament", podobnie jak i tom poprzedni, zyskał najwyższą ocenę i był wielokrotnie omawiany w pełnych uznania recenzjach. Nie dorównuje mu dawniejsze opracowanie Alfreda Wikenhausera.

W niedługim czasie spodziewamy się drugiego wydania książki Bruce Vawtera, „Popularne wyjaśnienie czterech Ewangelii" (1 wydanie 2 tomy, Hundington Ind. Our Sunday Visitor, 1955), tym razem jednotomowego (ok. 1000 str.), poprawionego i rozszerzonego.

Książka Lucien Cerfaux pt. „Apostoł i Apostolstwo wg. Ewangelii św. Mateusza" (tłum. z franc. na ang., *Apostle and Apostolate according to the Gospel of St. Matthew*, N. York, Desclée, 1960) ilustruje wybrane teksty Ewangelii św. Mateusza scenami z życia świętych np. proboszcza z Ars, św. Benedykta Józefa Labre, św. Franciszka z Asyżu. Książka prosta i mądra, jedynie przekład nieszczególny.

Inną próbą popularnego podania Ewangelii, tym razem jej rozdziałów o Męce Pańskiej, jest dziełko „Ostatnie godziny Jezusa" Rolfa Gormana CP (*The Last Hours of Jezus*, N. York, Sheed and Ward, 1960). Ten sam temat daleko lepiej omawiają doskonałe artykuły Davida M. Stanley'a w czasopiśmie „Worship", tom XXXII, Dec. 1957, 16—23.

„Posłannictwo i mit chrześcijański: Teologia Rudolfa Bultmanna" (*The Christian Message and Mite The Theology of Rudolf Bultmann*, tłum. z franc na ang., Westminster, Newman Press, 1958) tak brzmi tytuł książki L. Malaweza, omawiającej poglądy współczesnego teologa luterańskiego. Bultmann „demitologizuje" Ewangelię kwestionując wszystko, co nie może być naukowo udowodnione jako boska interwencja. Zabieg ten doprowadza go do wniosku, że „chrześcijanin nie ma już prawa nazywać Chrystusa Zbawicielem; obiektywnie biorąc nie spełniło się żadne odkupienie, ani w nim, ani przez niego..." (s. 78). L. Malawez w sposób bardzo spokojny i nie polemiczny stara się rzecz przedstawić i zrozumieć, aby w końcu wykazać nieprawdopodobieństwo wniosków, do których doprowadza system Bultmanna. Zdaniem autora słabą stroną teologii Bultmanna jest stosowanie filozofii Heideggera do tekstów ewangelicznych.

W książce „Święty Paweł i jego poslannictwo" (w tłum. z franc. na ang., *Saint Paul and His Message*, N. York, Hawthorn, 1959) o. Amadeusz Brunot wprowadza czytelników w pisma św. Pawła i jego teologię, kreśląc jednocześnie żywą sylwetkę Apostoła narodów.

TEOLOGIA BIBLIJNA

Wiele obecnie poświęca się uwagi tzw. teologii biblijnej, tj. analizie i syntezie doktryny teologicznej zawartej w Biblii.

Jako pierwszą pozycję tego działu wypadnie wymienić pracę doktor-

ską Theophane'a Chary OFM: „Prorocy i kult od czasów wygnania" (*Les Prophètes et le Culte a partir de l'éxile*, Tournai, Desclée, 1955). Postępując chronologicznie od Ezechiela do Daniela, autor rozwija doktrynę kultu u proroków cytując i interpretując całe partie tekstu. Oto niektóre tezy pracy: prorok Ezechiel był tym, który stworzył formy kultu u Izraelitów w czasach po wygnaniu; Jeremiasz wskazywał raczej drogi życia wewnętrznego, aniżeli kształtował liturgię. „Jest bardzo prawdopodobne, że gdyby przeważyły idee Jeremiasza i Deutero-Izajasza, mesjanizm miałby charakter mniej kultowy"; „twierdzenie, że prorocy głosili jedynie czysto wewnętrzną religię, bez liturgii, dowodzi niezrozumienia historycznych i duchowych faktów, które warunkowały ich naukę" (s. 284).

Nowy tomik Knox-Cox'a pt. „Oczekiwanie Chrystusa" nie budzi wielkiego entuzjazmu (*Waiting for Christ*, N. York, Sheed and Ward, 1960). Temat: jak sprawdziły się proroctwa St. Testamentu potraktowano zbyt schematycznie i w wielu wypadkach trudno się zgodzić z interpretacją wyrwanych z kontekstu wyjątków.

Zupełnie inne wrażenie odnosimy z lektury sympozjonu na temat boskości Chrystusa w Piśmie św. (tłum. z franc. na ang., *Son and Saviour: a Symposium*, Baltimore, Helicon, 1960). Jest to zbiór artykułów drukowanych pierwotnie w „Lumiére et Vie", a napisanych przez czołowych egzegetów francuskich jak Albert Gelin, Benoit, Boismard, Mollet i J. Schmitt. Doskonały esej wstępny pióra Alberta Gelin pt. „Oczekiwanie Boga w Starym Testamencie" jest krańcowym przeciwieństwem metodologii księdza Cox'a.

XII tom sławnej serii „Lectio Divina", którego autorem jest Claude Tresmontant, został przetłumaczony na język angielski jako „Studium myśli hebrajskiej" (*A Study of Hebrew Thought*, N. York, Desclée, 1960). Książka ta konfrontuje myśl hebrajską z filozofią starożytnych Greków i ze współczesną filozofią, zwłaszcza z bergsonizmem. Książka miejscami oryginalna i ciekawa, zawiera jednak nieścisłości w tłumaczeniu tekstu hebrajskiego, a niektóre jej tezy, mimo *imprimatur*, mogą wywołać sprzeciw wielu katolickich teologów.

Książeczka Dom Louis Leloira „Biblia: Szkoła modlitwy" (*La Biblia Scuola di Preghiera;* Quaderni della rivista *Bibbia e Oriento*, N. I Milano, S. Girolamo Emiliano, 1959). Tytuł raczej wprowadza w błąd, gdyż treść książeczki nie mówi wiele o modlitwie. To raczej próbka wprowadzenia w Pismo św. i interpretację tekstów.

Wartościową pozycję w zakresie teologii biblijnej stanowi „Słownik teologii biblijnej" (*Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, Werlag Styria, 1959) zestawiony przez Johannesa B. Bauera a przy współudziale uczonych z sześciu krajów Europy, także i nie-katolików. Wydawnictwo zapowiada również przekład „Słownika" na język angielski.

W tomiku „Pismo św. w liturgii" (*Scipture in the Liturgy*, tłum. z franc., Westminster, Newman Press, 1960) Charles Burgard objaśnia teksty Pisma św. w Mszach św. obrządku rzymskiego od adwentu do końca roku liturgicznego.

RÓŻNE

J. Adlera „Filozofia Judaizmu" (Jeshua Adler, *Philosophy of Judaism*, New York, Philosophical Library, 1960) jest pracą dość niezwykłą; autor konfrontuje filozofię żydowską, którą zresztą oddziela od teologii, ze współczesnym światem, aby wydobyć jej „ponadczasowe" wartości. Właściwie wszystkie rozdziały książki szukają odpowiedzi na pytanie: na czym polega specyficzność żydowskiego doświadczenia.

Znakomity „Atlas biblijny" Grollenberga został wydany ponownie w mniejszym formacie (Luc. H. Grollenberg OP, *Shorter Atlas of the Bible*, tłum. z holenderskiego, N. York, Nelson, 1959). Opracowanie takie samo jak w szerszym wydaniu, tzn. krótkie teksty objaśniają mapy i ilustracje, nieznacznie tylko zredukowane. Druk i szata zewnętrzna najlepszej jakości.

Jako uzupełnienie „Biblii Jerozolimskiej" wydano dwutomową „Geografię Ziemi św." (*Géographie de la Terre Sainte*, Paris, Cerf, 1958) dzieło profesora geografii biblijnej w École Biblique de Jerusalem, ks. M. du Buit OP. Tom drugi stanowi pakiet 18 map.

W ubiegłym roku przetłumaczono na język angielski doskonały podręcznik do nauki hebrajskiego, napisany przez znanego hebraistę, o. Auvray (Tłum. J. Tester, *Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism*). Na 56 stronach autor wprowadza w historię, gramatykę, literaturę i styl języka hebrajskiego. Według podobnego planu opracowane zostały podstawy języka aramajskiego przez o. Auvray, greckiego przez Piotra Poulain i łacińskiego przez Alberta Blaise.

ARCHEOLOGIA

Wyniki prowadzonych na dużą skalę badań archeologicznych w Ziemi św. rzuciły wiele światła na dzieje biblijne, wiele też opublikowano prac z tego zakresu. Niewątpliwie najciekawszą, bo właśnie konfrontującą Pismo św. z odkryciami archeologicznymi jest książka Armando Rolla „Biblia wobec ostatnich odkryć" (*La Bibbia di Fronte alle ultima Scoperte*, 3a edizione acresciuta, Roma, Edizioni Paoline, 1959). Podane niżej tytuły 12 rozdziałów zorientują nas w zakresie poruszonych zagadnień: „Biblia i odkrycia w Palestynie"; „Biblia i odkrycia na Środkowym Wschodzie"; „Biblia i odkrycia w Egipcie"; „Patriarchowie Starego Zakonu i najnowsze odkrycia"; „Odkrycia dotyczące Dawida

i Salomona"; „Pobyt w Egipcie, exodus i podbój Ziemi Obiecanej w świetle archeologii"; „Prawa Mojżeszowe i prawa starożytnego Wschodu"; „Prorocy w świetle ostatnich odkryć"; „Religia hebrajska i współczesna archeologia"; „Zwoje znad Morza Martwego"; „Literatura Biblii a literatury Wschodu".

Również „Archeologia w Ziemi Świętej" (*Archeology in the Holy Land*, London, Benn, 1960), pióra kobiety-archeologa, Kathleen Kenyon, pomimo że jest pracą ściśle archeologiczną i o Biblii wzmiankuje tylko mimochodem, odtwarza świetnie tło, na jakim rozgrywały się dzieje biblijne. Na końcu książki zamieszczono spis ważniejszych stanowisk archeologicznych z wykazem literatury dotyczącej każdego z nich.

QUMRAN

Wśród licznych publikacji, jakie ukazały się na temat odkryć w Qumran, książka Kurta Schuberta, wydana w języku niemieckim w r. 1958, jest jedną z najlepszych. W rok później ukazał się przekład angielski pt. „Wspólnota znad Morza Martwego, jej pochodzenie i nauka" (*The Dead Sea Community. Its Origin and Teachings*, New York, Harper and Bros., 1959). Autor, profesor religii i kultury żydowskiej na uniwersytecie w Wiedniu, w wyczerpującym omówieniu tekstu zwojów znad Morza Martwego, zestawia między innymi teologię Qumranitów z nauką żydowską i chrześcijańską.

Natomiast o słynnym miedzianym zwoju lepiej poinformuje nas książka John Marco Allegro pod sensacyjnym tytułem „Skarb miedzianego zwoju. Odcyfrowanie najbardziej tajemniczego ze zwojów znad Morza Martwego. Jedyny inwentarz zakopanego skarbu" (Garden City, N. Y., Doubleday, 1960). Książka zawiera historię odkrycia zwoju, tablice z tekstem hebrajskim, tymczasowy przekład i uwagi krytyczne.

Oczywiście nie jest to ostatnie słowo na temat miedzianego zwoju, gdyż studia nad nim znajdują się dopiero w fazie początkowej.

wg. „The American Benedictine Review" IX—XII 1960

oprac. *K. Poborska*

»RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY«

W roku 1948 ukazał się w Krakowie pierwszy numer dwumiesięcznika „Ruch Biblijny i Liturgiczny". Podejmując aktualne, zwłaszcza w czasach obecnych hasło *aux sources* („do źródeł") inicjatorzy tego czasopisma pod kierownictwem naczelnego redaktora ks. prał. A. Klawka wystąpili z planem pogłębienia życia religijnego na terenie dwu bardzo ważnych dziedzin: biblistyki i liturgii. Było to kontynuacją ruchu dawniejszego, który przez dwa czasopisma związał się z Krakowem: „Przegląd Biblijny", wydawany przez ks. J. Archutowskiego od 1937 r., i „Mysterium Christi" ks. M. Kordela, ukazujące się od 1929 r. (później przejęte przez Poznański Instytut Wydawniczy i redagowane przez ks. K. Bieszka).[1]

Począwszy od tego pierwszego numeru w roku 1948 „Ruch Biblijny i Liturgiczny" ukazuje się dotychczas właściwie bez przerwy. Oprócz artykułów na najrozmaitsze tematy biblijne starał się on podawać też wiadomości bieżące o życiu biblijnym na całym świecie, wiele poświęcając uwagi zwłaszcza wydarzeniom w Ziemi św. — czy to wykopaliskom, czy też faktom z najnowszej historii Narodu Wybranego.

Tak ważne wydarzenie z życia Kościoła, jak ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny, znalazło swój oddźwięk w pracy publicystycznej czasopisma w postaci specjalnego „numeru maryjnego", który zasłużył sobie na życzliwe przyjęcie[2]. Także badacz interesujący się jednym z najświetniejszych pomników języka polskiego — tłumaczeniem Pisma św. ks. Wujka TJ — wiele znajdzie cennych i odkrywczych wiadomości w numerze wydanym na 350 rocznicę publikacji Wujkowej Biblii[3]. Równocześnie tak obszernie omawiane w obecnych czasach znaleziska w Qumran nie tylko były sygnalizowane w miarę napływających informacji[4], lecz poświęcono im specjalny tzw. „numer qumrański"[5].

Lecz na ogół rzadko trafiają się specjalne rocznice czy wydarzenia, które wszystkie inne sprawy usuwają całkowicie na drugi plan. Dlatego „szare, codzienne" życie „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego" stanowi mozaikę najrozmaitszych problemów biblijnych. Właśnie ubiegły rok 1960 był takim okresem bez nadzwyczajnych wydarzeń biblijnych i dla-

---

[1] Por. „Ruch Biblijny i Liturgiczny" w „RBL" 1 (1948), 1 — 2.

[2] „RBL" 4 (1951), 1 — 144.

[3] „RBL" 3 (1950), 1 — 153.

[4] Por. np. ks. E. Kopeć, *Ile lat liczy manuskrypt z Pustyni Judzkiej?*, „RBL" 3 (1950), 373 — 375.

[5] Numer zatytułowany „Odkrycia nad Morzem Martwym", „RBL" 10 (1957), 353 — 508.

tego w tym roczniku, w kolejności trzynastym, znajdujemy artykuły z najrozmaitszych dziedzin biblistyki.

Pierwszy numer w 1960 r. rozpoczyna obszerny artykuł ks. W. Smereki, *Godzina Biblijna i jej znaczenie*[6]. Skierowany on jest przede wszystkim do tych księży, którzy wprowadzili czy wprowadzą w swych parafiach „godzinę biblijną", tzn. co jakiś czas odprawianą godzinę przeznaczoną dla pewnej grupy ludzi w celu czytania, objaśniania i przeżywania fragmentów Pisma św. Artykuł przedstawia, jakie są wartości Pisma św. najpierw z punktu widzenia ogólnoludzkiego, potem jak zapatrywali się Ojcowie Kościoła i Stolica Apostolska na Biblię. Niemniej nie do wszystkich przemawia Objawienie Boże zawarte w księgach natchnionych, bo człowiek, zwłaszcza współczesny, czuje w sobie pewne opory przed Pismem św. Jakie one są i jak je przezwyciężyć — podaje autor w dalszej części pracy. Potem zaś, rozwijając projekt ks. J. Stępienia, dzieli się szczegółowymi wskazówkami, jak ma wyglądać „godzina biblijna". Zakończenie przedstawia sposoby powiązania czytania Pisma św. z pogłębieniem uświadomienia religijnego, oraz z Eucharystią i Liturgią.

Zupełnie innego charakteru jest następny artykuł ks. F. Gryglewicza, *Litostrotos*[7]. Pozornie dotyczy on rzeczy mało ważnej, mianowicie tego szczegółu, że Piłat wydający wyrok na Chrystusa zasiadł „na trybunale na miejscu, które się nazywa Litostrotos, po hebrajsku zaś Gabbata" (J 19, 13). „Litostrotos" natomiast oznaczało „wybrukowany plac". Gdzie ten plac leżał? Czy może odnaleziony niedawno przez O. L. H. Vincenta OP bruk na terenie dawnej twierdzy Antonii jest tym „Litostrotos"? Autor stara się naświetlić te pytania z punktu widzenia odkryć archeologicznych, przez co daje podstawy do rozstrzygnięcia pytania: czy droga krzyżowa Chrystusa Pana rozpoczęła się w pałacu Heroda, leżącym na terenie miasta Jerozolimy, czy raczej twierdza Antonia, łącząca się murami ze świątynią Jerozolimską, była miejscem wyroku i zarazem początkiem Męki Chrystusowej. Argumenty archeologiczne (bruk znaleziono właśnie na podwórzu Antonii) przemawiają na korzyść drugiego rozwiązania, lecz argumenty za zdaniem pierwszym i brak poszukiwań na terenie herodowego pałacu nie pozwalają, jak na razie, rozstrzygnąć kwestii z całą pewnością.

Jednym z najbardziej interesujących artykułów, a zarazem odpowiadającym na pytania stawiane przez niektóre czasopisma polskie, jest artykuł ks. S. Grzybka: *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*[8]. W kilka lat po odkryciach w Qumran uczony francuski, A. Dupont-Sommer, wyraził pogląd, że gmina, która kiedyś zamieszkiwała „klasztor"

---

6 „RBL" 13 (1960), 1 — 37.

7 „RBL" 13 (1960), 39 — 46.

8 „RBL" 13 (1960), 82 — 103.

qumrański, wyznawała poglądy zadziwiająco podobne do chrześcijaństwa, i że przywódca tego zrzeszenia, nazywany Mistrzem Sprawiedliwości, jest prototypem Chrystusa: głosił on nie tylko bardzo podobne nauki, lecz też zginął nagłą śmiercią i był istotą boską, która się wcieliła. Pogląd francuskiego profesora rozwinęli dalej E. Wilson w Ameryce i J. M. Allegro w Anglii, dochodząc ostatecznie do wniosku, że chrześcijaństwo nie byłoby czymś nowym, lecz najwyżej dalszym rozwinięciem gminy qumrańskiej, a postać samego Chrystusa stawałaby się może nawet niepotrzebna. Tak skrajna hipoteza spotkała się z bardzo silną reakcją ze strony znacznej większości uczonych. Udowodniono, że A. Dupont-Sommer źle tłumaczy teksty, wprowadza zupełnie nieuzasadnione uzupełnienia, zapoznaje inne dokumenty. W konsekwencji zmusiło to francuskiego uczonego do bardzo radykalnej zmiany swych dawniejszych przypuszczeń. Już w 1953 r. zastrzegł się, że został „źle zrozumiany", a w 1956 r. złożył oświadczenie: „Nigdy nie rościłem sobie pretensji, aby zwoje znad Morza Martwego mogły wymierzyć cios w jedyność Chrystusa..." [9]. Takie zresztą stanowisko zajęli od początku najwybitniejsi uczeni, a senior archeologów światowych i jeden z najlepszych znawców niekatolickich z tej dziedziny, W. F. Albright oświadczył: „Ani na moment nie wierzę w nowoczesne legendy o przedchrześcijańskim Chrystusie" [10].

Niemniej dokumenty z Qumran są dla nas bardzo cenne: rzucają wyjątkowe światło na epokę, w której zrodziło się chrześcijaństwo, przedstawiają grupę ludzi, którzy przez swoje życie i praktyki reprezentowali wszystko to, co było najlepsze w przedchrześcijańskim Judaizmie. Stąd nic dziwnego, że zachodzą pewne, jakkolwiek dalekie, podobieństwa pomiędzy nauką qumrańską a chrześcijaństwem, gdyż oba te kierunki budowały na wspólnym podłożu — Starym Testamencie.

Artykuł ks. W. Gnutka: *Pieśń Świętego Pawła o miłości (1 Kor 12, 31 — 14, 1)* [11] traktuje o najwznioślejszym chyba tekście Nowego Testamentu. Ponieważ podstawą zrozumienia Pisma św. jest przede wszystkim jego należyte przetłumaczenie, dlatego najpierw autor podaje swe własne tłumaczenie z greckiego hymnu św. Pawła, i — trzeba przyznać — tłumaczenie bardzo udane. Dalej omawia stronę literacką pieśni, oraz dołącza spostrzeżenia i wnioski. Wskazuje, że pieśń ta z punktu literackiego zajmuje wyjątkowe miejsce w pismach Pawłowych, że zdradza nam część mistycznej głębi duszy św. Pawła.

Ks. P. Federkiewicz w artykule *Agonia Chrystusa Pana w ogrojcu (Uwagi egzegetyczne do Łk 22, 43 n)* [12] zajmuje się uporządkowaniem

---

9 a. cyt., 86n.

10 a. cyt., 88.

11 „RBL" 13 (1960), 105 — 117.

12 „RBL" 13 (1960), 119 — 126.

i wyjaśnieniem szczegółów związanych z modlitwą Pana Jezusa w ogrodzie Oliwnym tuż przed Męką.

Problem istnienia Pana Boga, tak ważny dla niejednego człowieka współczesnego, nie istniał w ogóle dla ludzi Starego Testamentu. Dowiadujemy się tego z artykułu ks. E. Lipińskiego *Istnienie Boga według ksiąg Starego Testamentu*[13]. Dlatego też nie można szukać jakichkolwiek argumentów w Starym Zakonie za istnieniem Pana Boga, gdyż dla Izraelitów był to fakt oczywisty. Opisy wspaniałości dzieł bożych nie miały na celu przekonać o Praprzyczynie świata, lecz były aktami uwielbienia. Takie stanowisko, które może wydawać się uproszczone, było spowodowane specyficznością ówczesnego świata semickiego, gdzie nie było człowieka, któremu by nawet na chwilę przyszły wątpliwości co do istnienia Pana Boga.

Następny artykuł ks. L. Stachowiaka *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory*[14] ukazuje inną znowu odmienność starożytnego świata w porównaniu z naszym. Autor udowadnia, że cnota pokory faktycznie była zupełnie nieznana nie tylko światu pogańskiemu — pisarze pogańscy, którzy z nią zetknęli się dzięki chrześcijanom, gardzą nią kompletnie — lecz nawet Stary Testament pojmował ją niepełnie: zwracał uwagę przede wszystkim na zewnętrzną cechę łączącą się często z pokorą, na ubóstwo. Dopiero chrześcijaństwo „uduchawia" starotestamentalne poglądy, a św. Paweł w swych listach, rozwijając naukę Chrystusa, daje pełny obraz chrześcijańskiej pokory.

Przykładem typowej biblijnej pracy naukowej jest artykuł ks. E. Sitarza CM *Ocena władzy królewskiej w księdze Ozeasza*[15], który jest częścią pracy licencjackiej autora w Instytucie Biblijnym w Rzymie. Dzieląc księgę proroka Ozeasza ze względów historycznych na dwie części (rozdz. 1 do 3, i od 4 do 14) udowadnia autor, że ani w części pierwszej, ani w drugiej nie występuje prorok przeciwko władzy królewskiej jako takiej, lecz walczy tylko z błędami poszczególnych królów. Tak więc upada pogląd niektórych egzegetów, którzy proroka Ozeasza mianowali „patronem antymonarchistów".

Podobny charakter ma również artykuł ks. J. Stępienia *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tessaloniczan*[16]. Za pomocą żmudnej analizy językowej tych dwu listów udowadnia ks. J. Stępień, że język ich jest językiem św. Pawła. Potem analizując ich treść dogmatyczną, a następnie moralną, wykazuje zgodność ich z innymi listami Pawłowymi. Tak więc listy te posiadają cechy właściwe dla ich autora, św. Pawła, przez co autentyczność ich zyskuje nowe poparcie.

---

[13] „RBL" 13 (1960), 193 — 198.

[14] „RBL" 13 (1960), 199 — 216.

[15] „RBL" 13 (1960), 217 — 242.

[16] „RBL" 13 (1960), 243 — 268.

Autorem następnego artykułu pt. *Kierunki i postulaty współczesnej biblistyki katolickiej* [17] jest ks. L. Stefaniak CM. Dowiadujemy się, że w czasach obecnych są dwie dziedziny biblistyki, które specjalnie zaprzątają umysły biblistów — hermeneutyka (tzn. sztuka zrozumienia i wyjaśnienia sensu Pisma św.) oraz teologia biblijna (zajmująca się usystematyzowaniem nauki teologicznej zawartej w Starym czy Nowym Testamencie). Autor zajmuje się szczegółowym przedstawieniem zagadnień tych dwu dziedzin, stawia postulaty, wskazuje możliwości rozwiązań.

Zagadnieniem, które w dawniejszych czasach wiele napsuło krwi, zwłaszcza katolikom zbytnio konserwatywnym, zajmuje się ks. S. Grzybek w artykule *Problem autorstwa Pięcioksięgu w ujęciu egzegetów katolickich* [18]. Uwzględniając najnowsze dokumenty Kościoła obrazuje cały niemal las hipotez dotyczących powstania pierwszych pięciu ksiąg Starego Testamentu. Na końcu zaś wyciąga takie wnioski: 1 — można spostrzec zbliżenie się wzajemne poglądów katolickich i protestanckich; 2 — do ostatecznego rozwiązania problemu droga jeszcze daleka, a bliższe poznanie życia ludzi Wschodu może być wielką pomocą w dotarciu od rozwiązania; 3 — na razie zaś trzeba stwierdzić, że substancja tradycji prawnych sięga czasów Mojżesza, gdy jej zredagowanie w postaci Pięcioksięgu przypada na czasy późniejsze.

Ks. E. Lipiński w artykule *Kościół a Stary Testament* [19] zajmuje się nie tylko obroną Starego Zakonu, lecz tłumaczy, dlaczego Kościół w swych orzeczeniach stawia oba Testamenty na jednym poziomie. Nie ukrywa jednak, że udostępnienie wartości starotestamentalnych szerszym kręgom wiernych nie obejdzie się bez mozolnych wysiłków i długiej pracy katechetycznej.

I jeszcze raz ks. J. Stępień powraca do studium nad dwoma pierwszymi listami św. Pawła w artykule: *Problem wzajemnego stosunku literackiego listów do Tessaloniczan i próby jego rozwiązania* [20]. Analizując język i treść obu listów, poddając krytyce hipotezy niektórych akatolików, dochodzi do wniosków: 1 — list 2 do Tessaloniczan nie jest pismem sfingowanym; 2 — autorem jego nie jest Tymoteusz, jak sądzili niektórzy; 3 — lecz napisał go sam św. Paweł.

Przedstawiona treść artykułów biblijnych w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym" w roku 1960 nie wyczerpuje jeszcze całkowicie wiążącego się z Pismem św. całego bogactwa tego czasopisma. Obok bowiem artykułów znajdują się w nim nie mniej ciekawe „wiadomości i uwagi". Można

---

17 „RBL" 13 (1960), 269 — 286.
18 „RBL" 13 (1960), 385 — 406.
19 „RBL" 13 (1960), 407 — 413.
20 „RBL" 13 (1960), 414 — 435.

się z nich dowiedzieć o zjazdach biblistów zagranicznych i krajowych, o wydarzeniach w świecie biblijnym, jak np. o znalezieniu najstarszego dotychczas napisu hebrajskiego[21]. A jeszcze dział recenzji zaznajamia z nowo wydanymi ważniejszymi książkami biblijnymi w kraju i za granicą.

Tak więc każdy, pragnący zaznajomić się z problemami współczesnej biblistyki, przy nakładzie pewnego wysiłku — „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nie jest bowiem czasopismem „do poduszki" — może z niego wiele skorzystać. Pismo św. i zawarte w nim Słowo Boże do niejednego przemówi wtedy wyraźniej i zrozumialej, a równocześnie wprowadzi go w świat znacznie bliższy głównemu Autorowi ksiąg natchnionych — Panu Bogu.

Ks. Zbigniew Kaznowski

»NA WSCHÓD OD EDENU«

Biblijne założenie powieści J. Steinbecka.

Często się zdarza, że Pismo św. budzi w dzisiejszym katoliku sprzeczne uczucia. Wie on przecież dobrze o rozwijającym się „ruchu biblijnym", słyszy o niesłychanym postępie nauki w związku z odkryciami nad Morzem Martwym, czyta wreszcie zachęty do samodzielnego poznawania skarbów Starego i Nowego Testamentu, a przecież odczuł też dobrze gorzkie zniechęcenie, ilekroć otworzył św. księgę. Budzi się zatem podziw zarazem i kto wie czy nie słuszna zazdrość względem niektórych protestantów, którzy zdają się nie natrafiać na te trudności. Chciałoby się u nich odszukać ową sztukę czytania, która charakteryzuje dawnych Ojców Kościoła. Na czymże ona polegała? Można ogólnikowo odpowiedzieć: na urzeczywistnieniu Grzegorzowego hasła *Disce cor Dei in verbis Dei* — „poznawaj serce Boże w Bożych słowach"[1].

BIBLIA W DOLINIE SALINAS

Czy nasi bracia odłączeni naprawdę poznają Serce Boże? Ciekawe refleksje na ten temat nasuwa książka, chciwie czytana w obecnym czasie. Tym interesującym dokumentem jest powieść, którą J. E. Stein-

---

21 Ks. L. Stefaniak CM, *Sensacyjne odkrycie tekstu hebrajskiego*, „RBL" 13 (1960), 363 n.

1 Grzegorz Wielki, *Listy* ks. IV, 31 ML 77, 706

2 *East of Eden* — tłum. Bronisław Zieliński, wyd. PIW, Warszawa 1958, I-II, s. 408 + 496. W sprawozdaniu przytoczone tom i strona w nawiasie.

beck napisał w 1952 r. pt. *Na wschód od Edenu*. Dziwny to utwór, który trudno zakwalifikować gdziekolwiek. Zasadniczo miał to być przeznaczony dla synów autora pamiętnik o ich pradziadach, zamieszkujących kalifornijską dolinę Salinas. Badacz literatury pochwyci tu na gorąco owo „zadowolenie z rodzącego się pomysłu", o którym autor wspomina w dedykacji. Chociaż wewnętrzna struktura powieści może budzić zastrzeżenia, to jednak, co w danym wypadku jest najważniejsze, całość jest dojrzałym owocem stałego współżycia autora z Biblią, jego głębokiej kultury biblijnej.

Cokolwiek by sądzić o samej treści, drobne częste wzmianki o użytku Biblii w rodzinie autora mają znamię autentyczności jako zupełnie uboczne i przypadkowe.

Otóż w rodzinie tej czytano Pismo św. codziennie, owszem, rano i wieczorem (I, 194; I, 382). Sam sposób był zależny od temperamentu. Samuel Hamilton, dziadek Steinbecka, podejmował się „określić człowieka po miejscach, które są poznaczone brudem poszukujących palców w używaniu Biblii" (I, 399). I tak jego małżonka, Liza, równomiernie zużywa całą Biblię, czyta ją wiernie, nie spostrzegając jej trudności.

Ale Samuel, ten wspaniały człowiek, który nigdy nie minął kamienia, żeby nie zajrzeć, co jest pod spodem, czytał inaczej. Powstawały więc nieporozumienia z żoną, która mu czyniła takie oto wymówki:

„— Ani rusz nie możesz zostawić Pisma św. w spokoju. Ciągle byś coś tam wyłuskiwał i badał. Obracasz je na wszystkie strony niczym szop mokry kamień i to mnie gniewa.

— Po prostu próbuję zrozumieć je, matko!

— Co tam jest do zrozumienia? Czytaj i już. Wszystko masz czarno na białym. Kto cię prosi, abyś zrozumiał? Gdyby Pan Bóg chciał, żebyś zrozumiał, to albo dałby ci zrozumienie, albo ułożył inaczej..."

Steinbeck od dziadka przejął jego sposób czytania. I on widocznie obracał słowa biblijne jak „szop odwraca mokry kamień", skoro owocem takiego czytania stała się jego wspaniała powieść. Skąpana w myśli biblijnej, przynosi cenne wartości.

Nie znaczy to, aby jego wszystkie wypowiedzi były z katolickiego punktu widzenia bezbłędne. Przede wszystkim nie jest on katolikiem, choć rodzina jego pochodziła z Irlandii. Uosabia on ten „wolny, badawczy umysł jednostki, który jest najcenniejszą rzeczą na świecie" (I, 193).

W powieści wyrazicielem jego przekonań jest Chińczyk, filozof-służący, Li. Nie przeczy on, żeby Biblia była napisana „atramentowym palcem Boga", owszem, przyznaje boskie właściwości umysłowi, w którym powstała, ale — kończy — „w Chinach mieliśmy kilka takich umysłów" (II, 47—50).

Jakież byłyby zatem kryteria prawdy w Piśmie św.? Autor tłumaczy to rodzajem immanencji, „posiadaniem w sobie" tych historii przez każdego człowieka:

„Żadna historia nie ma mocy ani trwałości, jeżeli nie czujemy w głębi serca, że jest prawdziwa i że mówi prawdę o nas samych" (I, 401). Człowiek spostrzega, że pewne rzeczy, dokonywające się na zewnątrz, przecież istnieją jakoś w jego głębi i w jego życiu (I, 404).

Jednym słowem Steinbeck zdaje się wyszukiwać w Biblii elementy aktualności, te niektóre motywy powtarzające się nieustannie, tworzące dzieje człowieka w każdym pokoleniu na nowo. Rzeczywiście, Pismo św. dostarcza ich hojnie i to jest nieoceniona jego wartość dla powieściopisarza.

Inaczej czytać będzie Biblię katolik, który w niej odnajduje autentyczne słowo Boże. Jej autorem jest sam Bóg, który posłużył się pisarzami ludźmi — jak swoim narzędziem: „nadprzyrodzonym wpływem swym tak pobudził i nakłonił do działania, tak czuwał gdy pisali, aby wszystko to i tylko to, co sam kazał, we właściwy sposób pojęli i aby zechcieli dokładnie utrwalić na piśmie i aby odpowiednio, bezbłędnie wyrazili. W przeciwnym razie nie byłby On autorem całego Pisma św."[3].

SYMBOLIZM IMION

Jednym z przejawów biblijnego myślenia Steinbecka w omawianej powieści jest dobór imion jej bohaterów. „Nie ma to, jak Biblia, kiedy trzeba znaleźć jakieś porządne imię" (I, 394). To wcale nie jest drobna sprawa. Imię ma wyznaczać człowiekowi wzniosły cel, ma się on stać godnym tego imienia, musi do niego pasować (jeśli byłoby niestosowne, powstałoby nieomylnie przezwisko).

W powieści niektórzy bohaterowie noszą imiona biblijne.

Samuel mówi: „Ten, od którego mnie nazwano, wywołany został wyraźnie po imieniu przez Pana Boga. I dlatego ja całe życie nadsłuchuję..." Jego ulubionym zwrotem będzie biblijne: „Oto jestem" (I Sam., 3, 5, 6, 8). „Liza nie cierpi, kiedy tak mówię" — dodaje czcigodny patriarcha (II, 59).

Podobnie symboliczne jest imię Adama Traska, który próbuje urzeczywistnić raj w dolinie Salinas. Niestety, na jałowej ziemi okazał się jałowym człowiekiem (II, 35).

Synowie Adama i jego występnej „Ewy" nie otrzymują już imion Kaina i Abla „aby nie kusić losu". Między nimi jednak ponawia się przerażający dramat z pierwszej karty Pisma św. Wyrastają obok siebie zupełnie inni, obaj darem chcą zyskać sobie ojca. Ojciec czyni różnicę między synami, przyjmuje dar młodszego, odrzuca starszego. Tak. Następuje i biblijne pytanie: „Gdzie jest brat twój?" i odpowiedź: „Nie wiem. Czy mam obowiązek go pilnować?" (II, 438). Wreszcie i rozpaczliwa ucieczka z domu ojca (II, 488).

---

[3] L e o n XIII Enc. *Providentissimus Deus*, cyt. ks. Cz. J a k u b i e c, *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań 1955, s. 22.

Ale ten, który zdaje się nosić wszystkie cechy Kaina, otrzymał przecież imię Kaleb, a Kaleb przecież wszedł do Ziemi Obiecanej. „Tak mówi Li i tak jest w Biblii"(II, 288).

Steinbeck daleki jest od pedanterii, ale w jego powieści natrafia się na niezliczoną ilość mniej lub więcej wyraźnych aluzji biblijnych. Będzie to raz piętno na czole nienawidzącego brata, albo powołanie świętoszkowatego Arona itd. Wszystko tak czy inaczej obraca się dokoła czwartego rozdziału *Księgi Rodzaju*, chociaż akcja rozwija się w dolinie kalifornijskiej na początku dwudziestego wieku.

DLACZEGO TAKI TYTUŁ?

Biblijny jest przede wszystkim sam tytuł powieści: Na wschód od Edenu uciekł nieszczęsny Kain po dokonaniu zabójstwa. Zaniósł tam i przekazał potomstwu całą zawartość swego jestestwa. W rzeczywistości na wschód od Edenu jest dziś nie tylko Kalifornia czy nawet cała Ameryka Północna, ale wszelakie miejsce, które zamieszkuje człowiek, potomek Kaina. Kain jest rzeczywistym bohaterem powieści Steinbecka. Jednakże, aby zrozumieć konstrukcję myślową autora, trzeba się odwołać ponownie do nauk biblijnych. Powieść, bogata w wątki i epizody, ma w zasadzie dwóch bohaterów, ustawionych czy raczej przeciwstawionych sobie tak właśnie, jak w Biblii spotyka się typ z antytypem, zapowiedź z wypełnieniem. Typ ten, zapowiedź, jak wiadomo, koniecznie się różni od antytypu, wypełnienia, chociaż podstawą relacji jest ich podobieństwo. Dla przykładu wystarczy przytoczyć dwa typy prorocze Chrystusa Króla: Dawida i Salomona, albo Arcykapłana Melchizedeka.

W powieści Steinbecka tak bardzo ludzki Kal jest antytypem Kaina, żywym przezwyciężeniem determinizmu. Kaleb ujrzał przecież Ziemię Obiecaną. (Tak mówi Li i tak jest w Biblii.)

„Dwie historie — mówił Samuel — prześladują nas i idą za nami od samego początku. Nosimy je z sobą, jak niewidzialne ogony: historię grzechu pierworodnego i historię Kaina i Abla. Nie rozumiem ani jednej, ani drugiej. Nie rozumiem ich w ogóle, ale je czuję. Liza się na mnie złości, mówi, że nie powinienem starać się zrozumieć" (I, 398).

Steinbeck nie byłby wcieleniem swego wielkiego dziadka, gdyby minął niezrozumiały problem. Przeciwnie, obraca nim „niczym ów szop mokrym kamieniem". Cała dziewięćsetstronicowa powieść w swym rozwoju przemienia się w komentarz czwartego rozdziału *Genesis*. Jeśli myśl gdzieś odbiega do spraw współczesnych, to na to, aby powrócić i u swego źródła szukać wyjaśnienia. Tam bowiem zaczyna się błędne koło historii.

Autor analizuje następstwa odrzuconej ofiary. Tu w stosunku do nauki katolickiej oddala się na antypody, zdaje się bowiem oskarżać Boga o niesprawiedliwe odrzucenie ofiary Kaina.

„Moim zdaniem — mówi Li do Samuela — jest to najbardziej znana historia na świecie, ponieważ jest historią każdego człowieka. Uważam ją za symboliczne dzieje duszy ludzkiej... Największą zmorą dziecka jest obawa, że może nie być kochane, a odtrącenie jest piekłem, którego się lęka. Sądzę, że każdy na świecie w mniejszym lub większym stopniu doświadczył tego uczucia. A z odtrąceniem przychodzi gniew, z gniewem jakaś zbrodnia czy zemsta, ze zbrodnią zaś wina — i oto jest historia ludzkości. Sądzę, że gdyby można odjąć człowiekowi lęk przed odtrąceniem, nie byłby tym, czym jest. Może mielibyśmy mniej szaleńców. Osobiście jestem pewien, że nie byłoby zbyt wielu więzień. Wszystko w tym tkwi, to jest zaranie, początek. Dziecko, któremu odmówiono upragnionego uczucia, kopie kota i chowa w sekrecie swą winę; inne kradnie po to, aby pieniądze dały mu miłość; trzecie podbija świat — i wciąż mamy winę, zemstę i znów winę. Człowiek jest jedynym stworzeniem obciążonym winą. Zaczekajcie, panowie! Dlatego uważam tę starą i straszną historię za coś tak ważnego, że jest ono wielką kartą duszy — niepojętej, odtrąconej, pełnej winy duszy ludzkiej" (I, 405).

To ujęcie wymaga korektury. Prawdą jest, że niesprawiedliwe odrzucenie wywołuje spustoszenie we wrażliwej duszy dziecka. Pedagogia uwydatnia te sprawy, bo codziennie spotyka się mnóstwo niekochanych, niechcianych, niegościnnie na tym świecie przyjętych ludzi, o duszach wypaczonych brakiem miłości. Ale nie wolno oskarżać Boga i na Niego zrzucać odpowiedzialności za bratobójstwo. Pismo św. zachowało dialog Boży z Kainem. Objawia On zarazem Swe zbawcze zamiary, jak i poprzednią winę Kaina. Jaka ona była — trudno dziś określić. Zdaniem św. Ireneusza „nosił on już jakiś rozpad w sercu"[4]. A przecież wskazał mu Bóg drogę powrotu i naprawy. Chciałoby się Steinbeckowi podsunąć pod rozwagę owe słowa św. Grzegorza: *Disce cor Dei in verbis Dei.*

Ale autorowi w tym trzeba przyznać rację, że człowiekowi nad wyraz ciąży poczucie winy i że ono właśnie nieraz prowadzi do nienawiści i zemsty. Co więcej, w trakcie swej powieści Steinbeck wskaże niespodzianie na niedościgłe możliwości, które ma człowiek. I tam ponownie katolicki czytelnik u amerykańskiego powieściopisarza rozpozna myśli bliskie i zrozumiałe, jak swoje własne.

WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Katolika, który czyta omawianą powieść, uderzą na pewno słowa Kala do matki (mówi jej „Pani" ze względu na niesłychaną sytuację).

— „Bałem się, że mam panią w sobie.

— I masz — odparła Kate.

---

[4] *Divisionem habebat in corde; Adv. Haer.*, 4, 34.

— Nie, nie mam. Jestem sobą, nie muszę być panią.

— A ty skąd to wiesz? — zapytała.

— Po prostu wiem. Właśnie zrozumiałem wszystko. Jeżeli jestem podły, to jest moja własna podłość" (II, 290).

W ten sposób młody bohater przeczy determinizmowi dziedziczności. Oświadcza i uświadamia sobie swoją wolność: j e g o jest jego podłość: j e g o jest jego wolność. Bo ideą przewodnią dzieła Steinbecka jest wolność, wyłączna własność człowieka i rodzaju ludzkiego.

Historia Kaina i Abla jest prawdziwa, bo głosi wolność człowieka. Tragedia bratobójstwa została w powieści szczegółowo zanalizowana. Całość „jest najbardziej znaną historią na świecie". Jednak Pismo św. trzeba czytać także słowo za słowem, oglądając i rozważając każde po kolei.

Kiedy ofiara Kaina została odrzucona, wywiązał się dialog między nim a Bogiem. I wówczas „Jahwe zapytał Kaina: dlaczego jesteś smutny i chodzisz ze spuszczoną głową? Przecież gdybyś postępował dobrze, nie miałbyś głowy spuszczonej; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech waruje u wrót [twego serca] i łasi się do ciebie, a ty przecież masz nad nim panować" [5].

Ostatnie słowa przytoczonego tekstu stały się kluczem do zrozumienia wątku całości. Że w powieści wszystko dokonuje się dramatycznie, Li pojedzie po radę do chińskich mędrców w San Francisco. Warto jego opowiadanie przytoczyć w całości, ze względu na opis czytania Pisma św. przez Chińczyków.

„Poszedłem tam — mówi Li — ponieważ w naszym rodzie jest sporo czcigodnych starców, którzy są wielkimi uczonymi...

Są to wspaniali starcy. Wypalają po południu swoje dwie fajki opium i to im daje wytchnienie i wyostrza umysł, a potem siedzą przez całą noc i mózgi ich pracują cudownie.

...Przedstawiłem pokornie swój problem jednemu z owych mędrców, odczytałem mu opowieść i powiedziałem, com z niej zrozumiał. Następnego wieczora zeszło się ich czterech i zawezwali mnie do siebie. Dyskutowaliśmy na ten temat całą noc.

Czy panowie możecie wyobrazić sobie czterech czcigodnych starców, z których najmłodszy przekroczył już dziewięćdziesiątkę rozpoczynających naukę hebrajskiego? Zaangażowali sobie uczonego rabina. Zabrali się do nauki, jak gdyby byli dziećmi. Podręczniki z ćwiczeniami, gramatyka, słówka, proste zdania. Trzeba panom było widzieć hebrajskie

---

[5] Rozdz. 4, 5-7. Tłum. Ks. Cz. Jakubca, Genesis, *Księga Rodzaju*, W-wa 1957, s. 89 z komentarzem: „Tu zaś mamy inny obraz: grzech, czyli demon, waruje jak pies i łasi się do Kaina, pragnie, aby go Kain wpuścił do siebie; zatem kusi Kaina, który winien się opierać, panować nad demonem grzechu. Sama zbrodnia Kaina, który nie zapanował, mimo upomnienia ze strony Boga, nad demonem grzechu, została opisana bardzo krótko". T a m ż e.

wyrazy, kaligrafowane pędzelkiem zanurzonym w chińskim tuszu! Oto byli miłośnicy doskonałości. Docierali do samego jądra sprawy.

Ja podążałem za nimi podziwiając piękno ich dumnych, czystych umysłów. Uczułem miłość do mojej rasy. Kupiłem wszystkie znane słowniki hebrajskie. Jednakże ci starzy panowie ciągle mnie wyprzedzali. Niebawem wyprzedzili i tego naszego rabina, sprowadził więc sobie kolegę.

Po dwóch latach uznaliśmy, że możemy przystąpić do pańskich szesnastu wersetów, czwartego rozdziału Genesis. Moi starsi panowie też uważali, że te słowa są bardzo doniosłe: »będziesz« czy »masz«. A oto skarb do którego się dokopaliśmy: »Możesz«: możesz panować nad grzechem. Starzy panowie uśmiechnęli się, pokiwali głowami i poczuli, że dobrze spędzili te lata" (II, 48—49).

Jeśli powieść *Na wschód od Edenu* jest owocem takich dwóch lat, to Steinbeck może uśmiechnąć się i pokiwać głową w poczuciu, że dobrze je spędził. Czyż nie wspomina w dedykacji o „nieopisanej radości tworzenia"?...

Trzeba powrócić do ostatnich słów biblijnych tekstu, który w przytoczonym tłumaczeniu brzmi tak: „a ty przecież masz nad nim [to znaczy, nad grzechem] panować".

Otóż to zdanie, w wyniku właściwości języka oryginału, może mieć trojakie znaczenie zależnie od tego, czy zostanie użyte słowo „masz", „będziesz" czy „możesz". Takie jest zdanie chińskich myślicieli.

Słowo „będziesz panował nad grzechem" oznaczałoby determinację; „masz panować" to rozkaz, który nie znosi nieposłuszeństwa; wreszcie, wspaniały klucz wolności: „możesz panować nad grzechem" — to daje niedościgłą godność człowiekowi, jego wielką i jedyną szansę życiową.

„Kto wie, czy to nie najważniejsze słowo na świecie: daje ono prawo wyboru. Mówi, że droga otwarta. Przenosi odpowiedzialność na człowieka. Bo jeśli możesz, to znaczy również »możesz nie«".

Słowo to budzi entuzjazm służącego-filozofa Li:

„Możesz — Przecież to daje człowiekowi wielkość, czyni go równym bogom, bo w swojej słabości, brudzie, w morderstwie własnego brata ma zawsze wielkie prawo wyboru. Może wybrać sobie własną drogę, stanąć do walki i zwyciężyć".

„W głosie Li brzmiała pieśń triumfalna.

Adam odezwał się:

— Ty w to wierzysz, Li?

— Tak, wierzę. Łatwo jest przez lenistwo, przez własną słabość rzucić się w objęcia bóstwa mówiąc: »nie miałem rady, droga była już wytyczona«. Ale pomyśleć o chwale wyboru! To czyni człowieka człowiekiem. Kot nie ma wyboru, pszczoła musi robić miód. Nie ma w tym nic boskiego... Konfucjusz poucza ludzi jak mają żyć, aby mieć

dobre, udane życie. Ale to... tu jest drabina, po której można się wspiąć do gwiazd — oczy Li błyszczały — tego niepodobna zagubić. To podcina słabość, tchórzostwo i gnuśność... Czuję, że jestem człowiekiem. Czuję, że człowiek to coś bardzo ważnego, może ważniejszego, niż gwiazdy. To nie teologia. Nie mam słabości do bogów. Ale mam w sobie nową miłość do tego olśniewającego narzędzia — duszy ludzkiej. To rzecz cudowna i jedyna we wszechświecie. Ciągle atakowana, a nigdy nie podlegająca zniszczeniu — dlatego właśnie, że »możesz«".

Entuzjazm Li udziela się z kolei jego słuchaczom:

„To »możesz« — wyznaje Samuel — chwyciło mnie za gardło i potrząsnęło. A kiedy przeszło oszołomienie, otworzyła się ścieżka nowa i jasna. »Możesz panować nad grzechem« Li, otóż to... Możesz, Możesz. Cóż to za chwała! Prawda, żeśmy słabi, mdli i swarliwi, ale gdybyśmy byli tylko tacy, zniknęlibyśmy z powierzchni ziemi już przed tysiącleciami" (II, 50—52).

Trzeba sobie uzmysłowić, że Li, Adam i Samuel samodzielnie szukają sensu Biblii i że w powieści Steinbecka grzech jest bardzo konkretny. Nie jest ona wcale akwarelką pełną miękkich, ciepłych barw.

Ujawnia się tu cały geniusz autora, który przedstawia te sprawy z pomocą ostrych, kontrastowych zestawień. Z jego ujęciem wolności musi się zgodzić każdy katolik, owszem, każdy człowiek. Jest to wolność, która nie polega na tym, że wszystko człowiekowi wolno, jak zdają się chcieć niektórzy. Odbiega od wyobrażeń egzystencjalistów o wolności. Nie oznacza ona bynajmniej łatwego życia. Wręcz przeciwnie, nieustanny i konieczny wybór dokonywać się może wśród wielkich cierpień, wymagać będzie kosztownego zwycięstwa.

Wolność człowieka pojawia się więc jako jego własna zdolność do wyboru, a zatem do uczynienia swych postępków dobrymi albo złymi. To tworzy historię.

„Istnieje na świecie tylko jedna historia. Ludzie w swym życiu, w rozumowaniu, w pożądaniach i ambicjach, w swym skąpstwie i okrucieństwie, a także w dobroci i wspaniałomyślności, są uwikłani w matnię dobra i zła. Myślę, że jest to nasza jedyna historia i że rozgrywa się na wszystkich poziomach uczuć i inteligencji. Cnota i występek były wątkiem i osnową najpierwszej świadomości i pozostaną tkaniną ostatniej. I to na przekór wszelkim przemianom, jakie możemy narzucić polom, rzekom i górom, ekonomii i obyczajom. Nie ma innej historii. Człowiekowi, który strząśnie już z siebie pył i śmieć życia, pozostaną tylko twarde, jasne pytania: czy to życie było dobre, czy złe?" (II, 214). Wywód ten kończy się optymistycznie:

„Wszystkie powieści, cała poezja, zbudowane są na niekończącym się zmaganiu dobra ze złem w sercu nas samych. I przychodzi mi to na myśl, że zło musi się ustawicznie lęgnąć na nowo, gdy dobro jest nieśmiertelne!"

Kto szuka jakiegoś wspólnego języka, wspólnej płaszczyzny porozumienia z wszystkimi ludźmi, podlega wrażeniu, że oto jest ona bardzo bliska. Na pewno czytający katolik z radością tu znajdzie swoje własne myśli, spostrzeże, że to, aby użyć słownictwa charakterystycznego Steinbecka — ma w sobie. Byłożby w tym kryterium prawdy?

*

Oceniając przytoczone wywody z punktu widzenia filologii, trzeba uznać, że są nienaganne. Gramatyka hebrajska zna formę zwaną *yiqtol*. Jest to zasadniczo czas przyszły, ale jego wartość czasowa nie jest zbyt wyraźna. Dozwala ona wyrazić różnice między tym, co można, co wolno, co powinno być i czego się chce. W Ewangelii, mimo że ją mamy w greckim języku, pojawia się to czasem: np. słowa Zbawiciela „Wiele dobrych uczynków ukazałem wam od Ojca mego, za który z tych uczynków kamienujecie mnie?" (J 10, 32) — znaczy: za który chcecie mnie ukamienować?

Gdzie indziej znowu przykazania zostały wyrażone w czasie przyszłym: nie będziesz miał bogów cudzych przede mną — nakłada to obowiązek, rozkaz wypowiedziany bardzo uroczyście.

Wreszcie w znaczeniu możliwości *yiqtol* pojawia się w słowach Chrystusa: „Ja zburzę tę świątynię..., a po trzech dniach zbuduję inną"... (Marek 14, 58). Tu Zbawiciel w rzeczywistości powiedział: „Ja mogę zburzyć tę świątynię i mogę ją odbudować..." [6]. Dlatego słowa *Genesis* „ty nad grzechem panować będziesz" — wolno tłumaczyć możliwością i wolnością człowieka: możesz zapanować nad grzechem.

Tak samo nie jest wynalazkiem Steinbecka dowodzenie wolności człowieka z omawianego rozdziału *Genesis*. W teologii istnieje ono od czasów św. Hieronima zarówno w Kościele katolickim, jak i poza nim [7].

Tak samo egzotyczni mędrcy Steinbecka trafiają się we wszystkich biblijnych szkołach Kościoła. Rzeczywiście imponujący jest obecny rozmach nauki o Piśmie św., jego historii, teologii itd.

Jednakże prawdziwie nowe jest ujęcie postaci Kaina. Zrozumiałe, że z dawien dawna jego sprawa skupiała na sobie umysły ludzkie. I wyrok był zgodny: „...Kain, który był z diabła" (Jan 3, 12). Św. Augustyn w nim upatruje obywatela tego królestwa, które oponuje królestwu Bożemu na ziemi [8].

---

[6] P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1947, s. 301 nn.

[7] M. Hetzenauer, *Theologia Biblica*, Friburgi Br 1908, s. 532: *potes ac debes peccatum superare. In his verbis facultas eligendi inter bonum et malum clare exprimitur.* A także spośród protestantów: A. Dillmann, R. Kittel, *Handbuch der altt. Theologie, Leipzig 1895*, s. 372: *Im zweiten Menschen, in Kain, obwohl auch er nach dem Gotteswort an 4. 7 noch die Freiheit hat, die wie ein Raubtier vor der Thür lagernde Macht des Bösen zu besiegen.*

[8] *Państwo Boże*, XV, 1, 2.

Steinbeck całą sprawę na nowo analizuje i, rzec można, przezwycięża determinizm Kainowego piętna. Rozwiązanie wątku powieści w jej zakończeniu jest niedostrzegalne dla tego, kto jej nie rozumie biblijnie. W rzeczywistości jednak jest świetne, pełne mocy i optymizmu. Kaleb postępuje podobnie, jak Kain, który zbiegł i przebywał zdala od oblicza Bożego, na wschód od Edenu. Mówi: „Chciałem uciec sprzed oczu ojca". Ale przecież u boku ma ukochaną dziewczynę. Ona to go skłania słowami:

— „Wracamy.

— Dokąd?

— Do domu twojego ojca" (II, 489).

I tak świetnie życie potwierdza wywody filozoficzne o wolności człowieka. Kal nie musiał uciekać, ani nie musiał wracać. Z pomocą Almy i Chińczyka Li dokonuje wyboru — wraca przed oczy ojca i otrzymuje odeń jako dar owo tajemnicze słowo *timszel*-„możesz" wraz z wszystkimi szansami, które ono niesie. Zakończenie to kopiuje przypowieść o synu marnotrawnym, zapisaną u św. Łukasza, ukazując w niej również jeden z tych wątków, które trwają w historii człowieka na ziemi.

Nauka o człowieku jest u Steinbecka na wskroś prawdziwa, a więc katolicka. Szkoda, że nie jest tak, gdy chodzi o jego teologię. Gdy wielki nurt myśli tradycyjnej w Kościele upatrywał w dialogu Boga z Kainem objawienie Bożego Serca[9], Steinbeck przeciwnie — z góry zakłada niesprawiedliwe odrzucenie i krzywdę Kaina niezawinioną. Oczywiście, takie rozwiązanie sprawy może się spodobać, a nawet nadawać do wytłumaczenia się człowieka przed samym sobą. Licha to jednak argumentacja i przeciwna faktom. Nie można wprawdzie wymagać od powieściopisarza zbyt wiele. Przecież i tak wniósł bardzo cenne wartości. W jednym nawet wypadku zdaje się, że odszukał i poznał serce Boże; wynika to z wyznań służącego-filozofa, Li:

„A oto moja głupota — mówi — myślałem, że dobrzy są niszczeni, podczas gdy źli ostają się i kwitną. Myślałem, że niegdyś gniewny i zniechęcony Bóg wylał z tygla płynny ogień, ażeby zniszczyć czy oczyścić swoje pomniejsze twory, które ulepił z błota. Myślałem, że odziedziczyłem zarówno blizny od ognia, jak i tę nieczystość, która sprawiła, że ogień stał się konieczny. Myślałem, że wszystko jest odziedziczone. [Tymczasem]... każdy człowiek, w każdym pokoleniu jest wypalany na nowo. Czy rękodzielnik nawet na starość traci siłę do

---

[9] Św. Ambroży, *De Cain et Abel*, 2, 9 ML 14, 355: „chciał cię przecież Bóg sprowokować do naprawy, chciał, abyś zaufał przebaczeniu, chciał pokazać twoim wyznaniem, że on sam nie jest przyczyną „zła". Por. Św. Jan Złotousty, „Homilia XVIII na księgę Rodzaju": „Zobacz łaskawość Boga, jak usiłuje zmiękczyć jego wściekłość i szaleństwo"...

tworzenia doskonałej czarki, cienkiej, mocnej, przeźroczystej — podniósł swoją do światła — Wszystkie nieczystości wypalone, wszystko gotowe do wspaniałego wytopu, a na to trzeba... więcej ognia. Potem zaś będzie albo garstka żużlu, albo coś, czego nikt na świecie nie wyrzeka się całkowicie: doskonałość — Wychylił trunek do dna i powiedział głośno — Kalu, posłuchaj mnie. Czy myślisz, że to coś, co nas stworzyło... kiedykolwiek zaprzestanie próbować?" (II, 490).

Słowa te stanowią znamienne wyznanie wiary, które dawnego apostoła biologizmu zbliża do katolickiej myśli. Wystarczają one chyba do tego, aby zachęcić do przeczytania, czy może odczytania ponownie arcydzieła wielkiego autora.

Najsłuszniej obudziło ono podziw u czytelników, ale zrozumieć go mogą tylko z pomocą biblijnego klucza.

Potrzeba, aby katolicki czytelnik znał Biblię, potrzeba aby ją czytał nie tylko celem zrozumienia Steinbecka, ale dlatego, że Biblia objaśnia te zagadki, które wydają się nierozwiązalne.

Nie może trwać nadal ten stan rzeczy, aby katolikom na wzór czytania Biblii stawiano ich braci odłączonych. Katolik czyta Biblię inaczej niż tamci, którzy w jej zwierciadle zdają się nieraz odszukiwać tylko siebie.

Dla tego sposobu czytania Pisma św., którym się chlubił dawny Kościół, i to, do którego dziś zmierza nowoczesny ruch biblijny, ideą przewodnią są słowa św. Grzegorza: *Disce cor Dei in verbis Dei* — „Poznawaj Boże Serce w Bożych słowach". Wszystko tu jest prawdą: Są oto prawdziwe Boże Słowa, które objawiają kochającego Boga, a naprzeciwko jest człowiek, który może Boga poznać nie tylko jako Byt jakiś koniecznie istniejący, albo Absolut filozofów, ale owszem, poznaje Serce Boga osobowego i kochającego. *Timszel* — to cudowne źródło otuchy dla nowoczesnego człowieka: Możesz... na przekór pozorom możesz poznać Boga. Oto Pismo św. Oto Słowa Boże — weź, i czytaj.

Paweł Sczaniecki OSB

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

W KRĘGU NEOPOZYTYWIZMU

Praca Hanny Buczyńskiej *Koło wiedeńskie. Początek neopozytywizmu* [1] ukazała się w wydawanej przez Wiedzę Powszechną serii „Myśli i ludzie". Seria ta, jak czytamy na obwolucie każdej z opublikowanych dotychczas książeczek, „poświęcona jest omówieniu działalności i poglądów filozofów współczesnych i dawniejszych oraz szkół i kierunków filozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii najnowszej. Każdy tomik zawiera krótki szkic monograficzny, uzupełniony wyborem tekstów ilustrujących w sposób najbardziej reprezentatywny poglądy i twórczość danego filozofa lub szkoły". Potrzeba ukazywania się tego rodzaju opracowań nie podlega dyskusji: istnieje wszak stałe zapotrzebowanie na rzetelną informację zwłaszcza o współczesnych kierunkach filozoficznych. Myśl połączenia opracowań z wybranymi reprezentatywnymi tekstami omawianych filozofów jest także znakomita; warto może przypomnieć, że na tej samej zasadzie Presses Universitaires de France publikują świetne, popularne monografie objęte serią pod nazwą „Philosophes". Kolekcji tej patronuje E. Bréhier, a współpracują z nią najwybitniejsi specjaliści. Książki, wydane do tej pory w serii „Myśli i ludzie" różnie spełniają założone zadania. Przy okazji trzeba będzie poświęcić im osobne omówienie, na razie zauważmy, że obok pozycji bardzo dobrych, informujących naprawdę rzetelnie i zawierających przemyślany dobór tekstów — jak *Socynianizm polski* Z. Ogonowskiego, znajdujemy opracowania żenująco słabe, jak *Św. Augustyn* A. Kasi.

Koło wiedeńskie Buczyńskiej jest pracą poprawną, trochę akademicką, ale przedstawiającą wiernie początki dwudziestowiecznego neopozytywizmu. Autorka nie zajmuje się bliżej jego formą, czy raczej formami, jakie przybrał w chwili obecnej, nie śledzi ewolucji poglądów poszczególnych przedstawicieli Koła i ludzi z nim związanych, lecz ogranicza się do przedstawienia pierwszej, najbardziej radykalnej jego fazy z lat trzydziestych. Równocześnie stara się dotrzeć do najważniejszych źródeł tego kierunku, wskazuje tu jednak szerzej wyłącznie na empiriokrytycyzm Macha i Avenariusa (a więc na tzw. „drugi pozytywizm"), pomijając bliższe omówienie wpływów innych. Referując Macha przypomina także leninowską krytykę jego filozofii, zawartą w słynnej pracy *Materializm a empiriokrytycyzm*. Przedstawienie samych poglądów Koła Wiedeńskiego ujęła autorka w trzy części: 1. Empiryzm, 2. Filozofia jako

---

[1] Hanna Buczyńska, *Koło Wiedeńskie. Początki neopozytywizmu*. Warszawa 1960, Wiedza Powszechna, seria „Myśli i ludzie", s. 180, zł 15.

logiczna analiza języka, 3. Antymetafizyka i metafizyka. Ostatnia z nich zawiera także próbę immanentnej krytyki pozytywizmu. Obszerny wybór tekstów, wypełniający więcej niż jedną trzecią tomu, zawiera fragmenty prac Schlicka, Carnapa, Wittgensteina oraz ważny ustęp z programowego manifestu Koła — *Wissenschaftliche Weltauffassung*. Tomik zaopatrzony jest w bibliografię najważniejszych prac polskich i obcych; szkoda, że nie objęła ona wszystkich pozycji polskich, których nie ma przecież zbyt wiele (brak np. artykułu I. Dąmbskiej, *„Koło wiedeńskie". Założenia epistemologiczne „Koła" i niektóre ich konsekwencje*, „Przegląd Współczesny", nr 11, 1938, s. 379—388; tejże autorki *Maurycy Schlick, 1882—1936*, „Przegląd filozoficzny" r. 40, 1937, s. 98—101; L. Koja, *Neopozytywizm*, „Znak" 48, 1958, s. 650—667).

Jakkolwiek szczegółowe referowanie poglądów neopozytywizmu mijałoby się z celem, to jednak warto może przypomnieć w skrócie najważniejsze jego postulaty i tezy.

Wszelkie poznanie naukowe opiera się na doświadczeniu. Ale samo odwołanie się do doświadczenia nie gwarantuje jeszcze, że poznanie to jest wartościowe, toteż spełnić ono musi dodatkowe warunki. Pierwszym z nich jest warunek sprawdzalności. Postulat sprawdzalności empirycznej domaga się możliwości porównania każdej wypowiedzi z odpowiadającym jej faktem doświadczalnym. Z tego punktu widzenia najwartościowszy jest bezpośredni, prosty opis faktów empirycznych, zawarty w tzw. zdaniach sprawozdawczych lub protokolarnych. Takie opisy są możliwe tylko na terenie nauk przyrodniczych, tych zwłaszcza, które posługują się aparaturą matematyczną, ujmując mierzalne relacje w świecie przestrzenno-czasowym. Język tych nauk jest intersubiektywny, wyklucza więc niebezpieczeństwo subiektywizmu i psychologizmu. Równocześnie jest on możliwie najbardziej ścisły pod względem formalno-logicznym. A weryfikacja, logiczna, dotycząca syntaktycznej poprawności wypowiedzi, jest — obok empiryzmu — drugim postulatem stawianym wobec wypowiedzi naukowych. Z nią łączą się także reguły sensu danego języka. Zespolenie tych dwóch naczelnych postulatów tłumaczy też programową nazwę, którą neopozytywizm chętnie się posługuje: logiczny empiryzm.

Jeśli jakiś system zdań nie spełnia tych postulatów, jeśli nie da się przełożyć na odpowiednie zdania protokolarne lub jeśli nie jest systemem tautologii logicznych czy matematycznych — nie może być uznany za system naukowy. Jest poezją, literaturą, metafizyką — tą ostatnią najczęściej — lecz nie nauką. W szczególności metafizyka, a właściwie cała dotychczasowa filozofia urąga naukowości: w gruncie rzeczy bowiem posługuje się nie zdaniami *sensu stricto*, lecz zdaniami pozornymi, pozbawionymi dającego się sprawdzić sensu. Dlatego musi zostać odrzucona, nawet jeśli posiada ewentualnie jakieś walory poza-naukowe, na przy-

kład emocjonalne, na równi z religią, literaturą, dziełami sztuki. Zadania nowej filozofii, jaka zaczyna się wraz z neopozytywizmem, są zupełnie inne: są to metodologia nauk przyrodniczych i logiczna analiza języka.

Przedstawione powyżej tezy nie referują oczywiście adekwatnie głównych tendencji neopozytywizmu; przytaczamy je wyłącznie dla orientacji „z grubsza". Zresztą, próba dokładniejszego ich omówienia musiałaby z konieczności rozróść się do rozmiarów obszernego studium, prawie każda z nich bowiem była różnorodnie interpretowana i uzasadniana w ramach Koła, wywoływała dyskusje i kontrowersje. Jest niewątpliwą zasługą Hanny Buczyńskiej, że zdołała zdać sprawę z różnicy owych poglądów — a zadanie to nie było łatwe, nawet przy ograniczeniu tematu do początkowych faz rozwoju Koła Wiedeńskiego.

Najważniejsza wszakże jest rzecz inna. Neopozytywizm, programowo najbardziej antymetafizyczny ze wszystkich kierunków filozofii, nie ustrzegł się sam założeń metafizycznych u podstaw swej doktryny. W ostatnim rozdziale swej pracy Buczyńska wykazuje na czym polega metafizyka logicznego empiryzmu. Ostatecznie do metafizyki (może ostrożniej: do filozofii) należą postulowane przez „Wienerkreis" koncepcje doświadczenia, sprawdzalności empirycznej, znaczenia. Filozofia neopozytywizmu, pojęta jako neutralna technika badawcza, nie opierająca się na żadnej teorii filozoficznej, musiała okazać się fikcją. Z tego zdali sobie zresztą sprawę sami przedstawiciele tego kierunku: wypada tylko podziwiać ich rzetelność w poszukiwaniu prawdy, która kazała im porzucić tak atrakcyjny punkt wyjścia i zmusiła do ciągle nowych poszukiwań.

*

A jednak, przed paru tygodniami, neopozytywizm w swej skrajnej, radykalnej i, zdawałoby się, przezwyciężonej postaci dał raz jeszcze znać o sobie. Stało się to w wywiadzie, jakiego udzielił prof. L. Infeld przedstawicielce „Polityki" [2]. Wypowiedź prof. Infelda jest na tyle charakterystyczna (a zdaje się, że także ciągle reprezentatywna dla pewnych kół naukowych w Polsce), że warto poświęcić jej nieco uwagi. Najpierw cytaty:

„Moim zdaniem — oświadcza prof. Infeld — filozofia jako taka nie istnieje... Pytania stawiane niegdyś filozofom stawia się dzisiaj fizyce. Filozofia miała sens wówczas, w tych zamierzchłych epokach, kiedy nie było nauki. Wtedy przeżywała swój triumf i rozkwit. Dzisiaj jest pojęciem absolutnie skompromitowanym. Jak można w naszej epoce

---

[2] *Zmierzch filozofii czyli rozkosze poznania bez metafizycznych dreszczy.* Z Prof. Dr Leopoldem Infeldem rozmawia Krystyna Nastulanka. „Polityka" nr 22 (222), 3. VI. 1961, s. 6.

zajmować się zagadnieniami bytu i niebytu? Przecież są to najzupełniej próżne pytania?... Chodzi mi tylko o te fałszywe ambicje filozofii. I mam jej za złe, że stawia sobie pytania w rodzaju — czy istnieje świat poza nami? Zakładamy, że istnieje. Jest to zresztą jedyne wygodne założenie. Ten łańcuch prowadzi w konsekwencji do prawd fizycznych. Ale nie można tego ani udowodnić, ani temu zaprzeczyć... O nauce można mówić tam, gdzie pytania rozstrzyga się w sposób bezsprzeczny. A filozofia jest zbiorem pytań, których rozstrzygnięcie opiera się na założeniach „przez wiarę". Tak, tak, filozofia była niegdyś jak pełny worek, ale potem stopniowo wysuwały się z niego najróżniejsze usamodzielnione już nauki i dziś ten worek jest pusty lub... niemal pusty. Czas, przestrzeń, materia, atomy — to już dzisiaj tereny okupowane w całości przez fizykę."

Koniec cytatów.

Zgodnie więc z tym, co mówił na ten temat prof. Infeld, wydawać by się mogło, że filozofia była w przeszłości tylko zlepkiem niedorozwiniętych nauk, które obecnie dojrzały i — wobec tego — całkowicie się wyemancypowały.

To prawda, że w jakimś stopniu tak rzeczywiście było. Ale równocześnie przez wszystkie okresy historii filozofii przejawiała się troska o utrzymanie tego, co Arystoteles nazwał „filozofią pierwszą" — dyscypliny bardzo szczególnej, traktującej o ostatecznych zasadach i naczelnych prawach rządzących rzeczywistością. Niestety, fakt zblokowania filozofii z innymi naukami nie wychodził i tej „pierwszej" na dobre: starano się ją często doskonalić poprzez narzucanie jej metod należących do nauk innych, ale rozwijających się akurat lepiej, ba, domagano się nawet jej likwidacji, gdy okazywało się, że nie jest owym metodom uległa. Postulaty wyrzucenia filozofii z obrębu zainteresowań ludzkich szły z różnych stron — nowoczesny jej burzyciel będzie może zdziwiony, gdy się dowie, że z analogicznymi tendencjami występowali kiedyś teologowie. Skoro teologia rozstrzyga wszystko w sposób pewnym i nieomylny — po co filozofia?

Przeszczepienie metod właściwych innym naukom — czy to matematyce, czy fizyce, czy wreszcie teologii — na grunt „filozofii pierwszej" wychodziło jej zawsze na złe. I musiało doprowadzić zawsze do haseł, głoszących konieczność jej likwidacji. Neopozytywizm był także konsekwencją jednego z tego rodzaju usiłowań: w sposób radykalny zastosował wobec niej metody, w stronę których zresztą filozofia sama zaczęła kiedyś się zwracać: w systemach Kartezjusza i Kanta. Dobijał ją więc bronią, którą sama podniosła. Ale równocześnie zaczął się prąd inny, powracający do tradycji starożytnych, Platona i Arystotelesa, a zwracający uwagę na swoistość przedmiotu i poznania filozoficznego. Platon rezerwował dla filozofii specjalną metodę — dialektykę. Arystoteles,

jak już powiedzieliśmy, wyodrębnił jej najważniejszą część — posiadającą własny zakres badań filozofię pierwszą, nazwaną potem metafizyką. Aż tak daleko trzeba się cofnąć, by zrozumieć *novum* usiłowań Bergsona i Husserla, szukających dla filozofii metod właściwych jej tylko, ale metod pewnych. Wydaje się paradoksalne, że w gruncie rzeczy tą samą drogą szły także usiłowania neopozytywistów i ludzi do tego kierunku zbliżonych (zwłaszcza analityków angielskich), którzy widzieli ocalenie, a równocześnie nowe, właściwe zadania filozofii, w analizie języka. W ostatnich czasach metodologiczną swoistością tej nauki zajęli się także filozofowie tomistyczni, wyrazem tych usiłowań jest m. in. artykuł M. Krąpca i S. Kamińskiego *Specyficzność poznania metafizycznego*, ogłoszony w 83 n-rze „Znaku".

Taka jest chyba właściwa ewolucja filozofii, której nie dostrzegł współautor znakomitej *Ewolucji fizyki*. Worek zawierający nauki, mające rzekomo stanowić filozofię, nie jest pusty, choć opustoszały. Ale to właśnie jest konieczne i dobre: dopiero teraz, gdy filozofia wróciła do swego właściwego przedmiotu badań i zdała sobie sprawę ze szczególności i autonomiczności swych metod badawczych, będzie mogła się naprawdę rozwinąć. Ten nowy etap jej rozwoju zaczął się stosunkowo niedawno — 50 lat dla nauki, której drogi i rozdroża mierzy się wiekami, to naprawdę niewiele. Jeśli więc dobrze pójdzie, możemy się spodziewać wiele po ontologii, metafizyce, teorii poznania, a także po naukach aksjologicznych, które ciągle jeszcze do filozofiii należą.

W końcu trzeba jednak odeprzeć jeszcze jeden zarzut: po co ta cała „filozofia pierwsza"—metafizyka, ontologia, teoria poznania? Przecież problemy, które ona stawia, rozwiązują właśnie nauki szczegółowe: fizyka, chemia, psychologia. Taka była główna teza wypowiedzi prof. Infelda. Otóż tak nie jest. Są problemy, których tamte nauki nigdy nie podejmą — bo podjąć nie mogą. Czy wobec tego problemy te są bezsensowne? Także nie, jeśli miarą sensowności nie są nasze arbitralne założenia, lecz sama rzeczywistość, stawiająca nam owe pytania. Oczywiście, odpowiedź na nie nie będzie miała wartości utylitarnej. Ale zaspokajać będzie w swym zakresie nasz głód wiedzy — wiedzy pełnej, domagającej się rozstrzygnięcia w s z y s t k i c h pytań i rozwiązania wszystkich zagadek, jakie rzeczywistość nam stawia. Dlatego dziwnie brzmią w ustach naukowca apodyktyczne stwierdzenia bezsensowności zagadnień bytu i niebytu albo problemu, czy istnieje świat poza nami. Propozycja ominięcia tych spraw ani nie zadowala ani nie wystarcza, jak nie wystarcza żadne ominięcie jakiegokolwiek problemu. Filozof, to człowiek, który nie chce niczego zakładać: chce wiedzieć. Wiedzieć do końca. Nie chce także „zakładać", że istnieje świat. Chce w i e d z i e ć właśnie to, co fizyk z a k ł a d a. I dlatego fizyk nie może go zastąpić.

*

Hans Reichenbach, choć nie należał bezpośrednio do Koła Wiedeńskiego, był jednym z najciekawszych i najbardziej oryginalnych przedstawicieli neopozytywizmu. Przejmując zasadnicze tendencje tego kierunku: empiryzm, postulaty dotyczące składni języka, a wreszcie antymetafizyczne, antyspekulatywne nastawienie, nie podzielał jednak jego początkowego radykalizmu i krytykował niektóre jego założenia. W szczególności odrzucał subiektywistyczne konsekwencje, do jakich doprowadzała, w swej pierwotnej odmianie, koncepcja zdań protokolarnych, a także neopozytywistyczną koncepcję znaczenia, którą uznał za nieadekwatną, bo zbyt wąską, wobec rzeczywistego języka.

W *Powstaniu filozofii naukowej*[3] H. Reichenbach dokonuje rzeczy, która z pozoru wydaje się nie do pogodzenia: przeprowadza ostrą krytykę dotychczasowych systemów filozoficznych, objętych wspólnym mianem filozofii spekulatywnej, a równocześnie śmiało podejmuje bodaj wszystkie stawiane przez tę filozofię problemy, nie uznając ich bynajmniej za pozbawione znaczenia. Zdaniem Reichenbacha większość tradycyjnych pytań filozoficznych zasługuje na odpowiedzi, chodzi tylko o to, by odpowiedzi te nie pochodziły z niekontrolowanej doświadczeniem spekulacji lub poetyckiej fantazji, lecz aby dawał je rzetelny naukowiec, empiryk i eksperymentator, uzbrojony w narzędzia ścisłej, logicznej metody. W świetle tych wymagań podchodzi Reichenbach do analizy dotychczasowego dorobku filozofii. Różne systemy rozmaicie wytrzymują tę próbę, nie wszystkie zresztą autor darzy jednakową sympatią, co, jak się zdaje, jest wynikiem nie tylko obiektywnej analizy, ale, przynajmniej czasami, nieporozumień, wynikłych z nieuchwycenia istotnych tendencji i właściwych osiągnięć takiego czy innego systemu. Niemniej, taka neopozytywistyczna „weryfikacja" jest zabiegiem interesującym, nawet jeśli niejednokrotnie upraszcza faktyczny stan rzeczy, a mimo to rości sobie pretensje posiadania monopolu na prawdę.

Czym charakteryzowały się, a równocześnie czym grzeszyły systemy tzw. filozofii spekulatywnej? Po pierwsze, dążąc za wszelką cenę do wszechstronnego wytłumaczenia rzeczywistości, nie liczyły się z faktycznym stanem wiedzy, lecz pozwalały sobie na pseudotłumaczenia, będące wynikiem nie podbudowanego doświadczeniem uogólnienia, lecz naiwnym paralelizmem, przenoszącym doświadczenia ludzkie na całokształt rzeczywistości. Po drugie, stawiały sobie cel, jakiego żadna wiedza nie może osiągnąć: absolutną pewność. Poszukiwały bezwzględnych praw, które mają rządzić wszechświatem, a które rozum — i tylko rozum — miały odkrywać. Po trzecie wreszcie, starały się dotrzeć do

[3] Hans Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, tłumaczyła z angielskiego Halina Krahelska, Warszawa 1960, Książka i Wiedza, s. 396, zł 30. Książka zawiera „Posłowie" Wacława Mejbauma oraz pełną bibliografię prac H. Reichenbacha.

absolutnie obowiązujących dyrektyw moralnych, tak samo racjonalnych, jak najogólniejsze prawa rządzące bytem.

Tego rodzaju usiłowania musiały, zdaniem Reichenbacha, nieuchronnie wyprowadzić filozofię na manowce. Nie wszystkie kierunki błądziły jednak w jednakowym stopniu; filozofie empiryczne na ogół mniej niż racjonalistyczne. Ale i one nie były wolne od słabości i ślepych zaułków, co więcej, między racjonalizmem a empiryzmem da się nawet wykryć pewien rodzaj równowagi: zagadnienia wiedzy empirycznej nie może rozwiązać ani racjonalista, bo konstruuje tę wiedzę na wzór matematyki, ani empiryk, bo posługuje się wyłącznie metodą indukcji, której nie można uważać za wynik doświadczenia (s. 95).

Niemniej, systemy racjonalistyczne dały o wiele więcej rozwiązań skrajnie błędnych, niż systemy empiryczne, które, mimo swych niedoskonałości, przygotowywały jednak krok po kroku powstanie filozofii naukowej. Z racjonalistów Reichenbach ceni najwyżej dwóch: Platona i Kanta. Pierwszego chwali za dostrzeżenie problemu natury przedmiotów geometrycznych i pierwszą próbę ich racjonalnego wytłumaczenia, drugiego, za doprowadzenie odpowiedzi na to zagadnienie do szczytu możliwości w ramach racjonalistycznych założeń. Ale jedno i drugie rozwiązanie było od początku chybione: błędny był punkt wyjścia, domyślający się (w wypadku Platona) czy stwierdzający (w wypadku Kanta), że twierdzenia geometryczne są syntetyczne a priori, błędne też było przekonanie, że istnieje tylko jedna geometria. Gdyby już w starożytności doszło do odkrycia geometrii nieeuklidesowej, obraz historii filozofii byłby zupełnie inny, nauka i doświadczenie zatryumfowałyby nad spekulacją i domysłem (s. 147). Tymczasem stało się inaczej. „Paralelizmowi" (czy „analogizmowi") uległ Arystoteles w swej metafizyce, mimo, że w innych dziedzinach stosował z powodzeniem dostępne już wówczas metody naukowe. W logiczne pułapki bez wyjścia wplątał się Descartes. Hegel wreszcie wprowadził filozofię spekulatywną na manowce kompletnego absurdu. Krytykę Hegla Reichenbach przeprowadza szczególnie bezlitośnie, fragment wstępu do *Filozofii dziejów* przytoczył na początku swej książki jako przykład skrajnie zawiłego, niesprawdzalnego i mącącego niepotrzebnie w głowach formułowania myśli.

Wspomnieliśmy już, że jakkolwiek spojrzenie Reichenbacha na dotychczasowy dorobek filozofii jest niewątpliwie bardzo interesujące, to jednak nie wydaje się, by było wolne od nieporozumień i uproszczeń. Trudno analizować sprawę tę dokładniej, ale chyba z pewnością można stwierdzić, że Reichenbach zupełnie nie zrozumiał Arystotelesa, bardzo uprościł Platona, wysunął niesłuszne pretensje pod adresem kartezjańskiego *cogito*. Bardzo przekonywająca natomiast jest krytyka Kanta i analiza poglądów Hume'a.

Ale jaka jest filozofia „nowa", którą Reichenbach przeciwstawia „starej"? Sam dokonał porównania w ostatnim rozdziale omawianej

książki. „Nowa" filozofia różni się od „starej" w każdym z trzech punktów, które charakteryzowały istotę tej ostatniej. I tak, nowa filozofia opiera się wyłącznie na materiale empirycznym, „buduje swą teorię poznania przy pomocy analizy osiągnięć naukowych i jest świadoma tego, że pojęcia zaczerpnięte z życia codziennego nie mogą wytłumaczyć ani fizyki Wszechświata, ani fizyki atomu" (s. 313). Dalej, rezygnuje ona z osiągnięcia absolutnej pewności. Wiedza o świecie jest zawsze tylko prawdopodobna: z faktem tym musimy się pogodzić, jeśli nie chcemy wrócić na manowce spekulacji. Wprawdzie pewność osiągalna jest na terenie logiki i matematyki, zasady tych nauk są jednak analityczne, a więc puste. „Nie istnieją prawdy syntetyczne a priori" (s. 314). Wreszcie, jeśli chodzi o zagadnienia dotyczące moralności, filozofia naukowa rezygnuje z tworzenia jakichkolwiek norm moralnych, pozostawiając tę dziedzinę woli ludzkiej, będącej „dla siebie samej rodzicem i sędzią" (j. w.).

Wszystkie te tezy autor rozwijał i podbudowywał obszernie w dziesięciu rozdziałach drugiej części swej książki, części zatytułowanej „Zdobycze filozofii naukowej". Dochodził do ich uznania poprzez rozpatrzenie filozoficznych problemów, jakie podejmują i stawiają dzisiaj nauki: geometria, fizyka, biologia, logika. Zagadnienie pochodzenia i natury wiedzy geometrycznej rozstrzygnął poprzez odróżnienie geometrii fizycznej — empirycznej i geometrii matematycznej, która jest analityczna. Prawa przyczynowe i determinizm powszechny ograniczył do makrokosmosu. Istotę materii wytłumaczył przyjęciem dualizmu korpuskuł i fal. Spór o istnienie świata sprowadził do zagadnień natury czysto językowej.

Dyskusja z poglądami Reichenbacha sprowadza się znowu do dyskusji nad rolą i przedmiotem właściwym filozofii. Szczególnym przypadkiem tego zagadnienia jest sprawa jej stosunku do nauk szczegółowych. Czy istnieje tylko jeden rodzaj doświadczenia — doświadczenie jakim posługują się nauki przyrodnicze? Czy pytania, stawiane przez filozofię, rozstrzygać można wyłącznie drogą odwołania się do wyników nauk szczegółowych? Czy wreszcie nasza wiedza o świecie posiadać musi (z konieczności) tylko walor prawdopodobieństwa?

Z pewnością słuszny jest postulat (starszy zresztą niż neopozytywizm, bo sformułowany wcześniej przez G. E. Moore'a), by filozofia zajęła się przynajmniej między innymi — semiotyczną analizą języka. Ale trzeba pamiętać, że jeśli analiza języka ma być pełna, nie wystarczy ograniczyć się do badania jego funkcji syntaktycznych czy nawet pragmatycznych, ale przede wszystkim wziąć trzeba pod uwagę jego funkcję ściśle semantyczną: relację znaku do rzeczy. Filozof, jeśli chce pozostać realistą, nie może oderwać się od tego, co język oznacza, musi dotrzeć do stanu rzeczy istniejącego poza znakami języka i niezależnie od nich.

A wtedy rodzi się pytanie, jaki stan rzeczy, jakie aspekty przedmiotu są istotnym obiektem zainteresowań filozofa. One to właśnie wyróżniają filozofię od wszystkich innych nauk, jeśli zgodzimy się oczywiście, że posiada ona właściwy dla siebie aspekt badawczy. Jeśliby na tym odcinku doszło do zgody między filozofami różnych orientacji, oznaczałoby to równocześnie kres sporu o kompetencje filozofii i jej stanowisko w systemie nauk.

Filozofia H. Reichenbacha zasługuje z całą pewnością na wnikliwe i wszechstronne przedyskutowanie. Dobrze się stało, że *Powstanie filozofii naukowej* zaopatrzono w posłowie Wacława Mejbauma. Autor, analizując poglądy Reichenbacha z pozycji marksistowskich, dochodzi do bardzo ciekawych i przekonywających wniosków, wynikających także z immanentnej krytyki neopozytywizmu i ważnych nie tylko z marksistowskiego punktu widzenia. Do tego też „Posłowia" odsyłamy czytelnika, który chciałby pogłębić krytyczne spojrzenie na poglądy zawarte w omawianej książce, zwłaszcza na centralną dla nich probabilistyczną koncepcję wiedzy.

*

W końcu odnotować trzeba jeszcze jedną pozycję, pozostającą także w kręgu publikacji związanych z neopozytywizmem. Jest to książka J. Pelca, pt. *Poglądy Rudolfa Carnapa na kwestie znaczenia i oznaczania. Przegląd.*[4] Autor referuje w niej trzy podstawowe książki Carnapa, znaczące równocześnie trzy etapy w rozwoju jego poglądów. Są to: *Testability and Meaning. Philosophy of Science* (1936—37); *Introduction to Semantics* (1946); *Meaning and Necessity* (1947). R. Carnap po śmierci M. Schlicka stał się czołowym przedstawicielem neopozytywizmu, a ewolucja jego poglądów była równocześnie ewolucją poglądów kierunku. Książka Pelca, dając obszerne sprawozdania a częściowo nawet wyciągi z jego dzieł, spełnia niewątpliwie pożyteczną rolę informatora o myśli tego wybitnego logika i filozofa.

Władysław Stróżewski

[4] Jerzy Pelc, *Poglądy Rudolfa Carnapa na kwestie znaczenia i oznaczania. Przegląd.* Wrocław — Warszawa 1960, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 368, zł 25.

ZAPISKI NA MARGINESACH

Wzruszyła mnie wyczytana gdzieś wiadomość, że Max Jacob doczeka się w Quimper tablicy pamiątkowej czy nawet pomnika, że Bretania jest z niego dumna i uważa go za swego. Właściwie nie wiem, co w tym specjalnie wzruszającego — Jacob w Bretanii się urodził i nieraz czule ją wspominał. A jednak. Quimper to w moim wyobrażeniu — pewno już dzisiaj mylnym — stary, „folkloryczny" port rybacki, kanciastych, skrytych Bretończyków znam trochę z Lotiego, trochę ze smutnych, chłopskich powieści Simenona, poezja tamtejsza (?) to dla mnie

J'aime Paimpol, et sa falaise,
Son clocher et son grand pardon...

Bardzo to ładna melodia, ale daleko od niej — przynajmniej na pierwszy rzut oka — do żydowskiego dandysa z Montmartre'u, przyjaciela Apollinaire'a i Picassa, surrealistycznego nowatora, ironisty i buntownika. Takim właśnie był Jacob w młodości. Zmienił się potem: od czasu swego nawrócenia przebywał więcej u benedyktynów w Saint-Benoit-sur-Loire niż w Paryżu, żył jak asceta, pisał wolniej, myślał głębiej.

Max Jacob umarł w hitlerowskim obozie koncentracyjnym. Quimper uczci jego pamięć tablicą czy nawet pomnikiem, zdaje się, że któraś z ulic starego bretońskiego portu nosi już imię autora *Cornet à dés*, słynnego surrealistycznego poematu prozą.

***

Kiedy de Gaulle odwiedzał Adenauera, wszystkie szpitale w Bonn i okolicy trzymały w pogotowiu krew z grupy krwi prezydenta Francji, na wypadek zamachu. Może de Gaulle'owi było trochę niemiło pomyśleć, że taki zastępczy kawałek jego życia czeka w próbówkach na moment, kiedy jego własna krew wypłynie. Ale może się już przyzwyczaił. Swoją drogą trochę trudno wczuć się w przeżycia ludzi, którzy uśmiechać się muszą pięknie wśród reporterskich rozbłysków, ściskać niezliczone dłonie i bratać się z tłumem, otoczeni tysiącami policjantów w mundurze i w cywilu, czyhających na jakiś podejrzany gest... Tymczasem tylko krew zastępcza się przygotowuje, ale medycyna czyni jak wiadomo ogromne postępy. Niedługo całe serca prezydenckie będą może czekać w słojach, ówdzie wątróbka, nereczka, cynaderki... Jeszcze trochę, a w czasie wizyty króla czy generała czekać będą wszystkie części wymienne, dla pośpiechu z góry poskładane do kupy — ersatze króla czy generała, gotowe wyjść z lodówki i ożyć pod cybernetycznym impulsem, w mundurze, przy orderach.

***

W amerykańskim „Time" znajduję spis niektórych fobii (chorobliwych wstrętów): nie należy śmiać się z chorób, ale są wśród tych fobii tak piękne i pouczające... Przypisałbym je chętnie różnym zawodom. Np.: fonofobia, lęk przed własnym głosem: polski piosenkarz. Katizofobia, lęk przed siadaniem (wzgl. siedzeniem): dyrektor przedsiębiorstwa przemyslowego. Hypengiofobia, lęk przed odpowiedzialnością: ditto. Fronemofobia, lęk przed myśleniem: nie powiem, kto. Jest jeszcze cherofobia, lęk przed wesołością; chronofobia, lęk przd czasem; chionofobia, lęk przed śniegiem... I wreszcie dwie fobie syntetyczne: fobofobia, lęk przed lękiem, oraz pantofobia, lęk przed wszystkim. Coś okropnego.

***

Może się komu przyda mała bibliografia książek w języku angielskim, które zajmują się związkami między teologią i literaturą. Podaję ją za tygodnikiem oo. jezuitów „America".

Edmund Fuller, *Man in Modern Fiction*, 1958.
Harold Gardiner, *Norms for the Novel*, 1958.
Stanley Hopper (red.), *Spiritual Problems in Contemporary Literature*, 1952.
Martin Jarrett-Kerr, *Studies in Literature and Belief*, 1955.
William Lynch, *Christ and Apollo: Dimensions of the Literary Imagination*, 1960.
Donat O' Donnell, *Maria Cross*, 1953.
D. S. Savage, *The Withered Branch*, 1952.
Nathan Scott, *Rehearsals of Discomposure*, 1952.
The Tragic Vision and the Christian Faith, 1957.
Modern Literature and the Religious Frontier, 1958.
Hyatt Waggoner, *The Heel of Elohim*, 1950.
Amos Wilder, *Modern Poetry and the Christian Tradition*, 1952.
Theology and Modern Literature, 1958.
Yvor Winters, *In Defense of Reason*, 1947.

Spis wygląda kusząco. Nie śmiałbym namawiać rodaków zza oceanu, żeby szarpnęli się na którąś z tych książek (albo lepiej kilka) i do „Znaku" nam je przysłali. Byłby to pouczający test, czy też niniejsza rubryka bywa czytana, w szczególności za granicą? A jeszcze bardziej pouczające byłoby dla nas przeczytanie książek Lyncha, Fullera czy Wildera...

***

Miesiąc temu opisywałem tu szeroko poglądy sławnego francuskiego etnologa, Claude Lévi-Straussa, na kłopoty etnologii, na różnice między społeczeństwami tzw. prymitywnymi i tzw. cywilizowanymi, na kwestię napięć społecznych i tworzenia kultury itd. Teraz chciałbym dodać jeszcze streszczenie jego poglądów na pewne problemy artystyczne.

Dla etnologa grecka sztuka archaiczna i nawet włoska sztuka sprzed quattrocenta (powiedzmy — do sieneńczyków włącznie), to teren swojski. Dopiero sztuka od czasów Peryklesa — a we Włoszech sztuka od XV wieku — zaczyna wymykać się jego kategoriom badawczym. Przełom polega na dwóch przede wszystkim sprawach: na coraz większej indywidualizacji produkcji artystycznej i na coraz mocniejszym „realizmie" dzieła sztuki. Lévi-Strauss z góry zaznacza, że mówiąc o indywidualizacji ma nie tyle na myśli artystę, ile odbiorców. Bo indywidualność artystyczną znają również ludy prymitywne: „Niedawne prace o rzeźbie afrykańskiej wykazują, że rzeźbiarz jest artystą, słynącym nieraz w promieniu bardzo dużym; że krajowcy umieją rozpoznać styl poszczególnych twórców maski czy posągu. Otóż gdy mówimy o rosnącej indywidualizacji sztuki nowożytnej, nie chodzi o twórcę, lecz o jego klientelę. Grupa społeczna przestaje — jako całość — oczekiwać od artysty przedmiotów, wykonywanych wedle określonego kanonu. Zamiast niej zjawiają się amatorzy (słowo brzmi dziwnie w odniesieniu do społeczeństw bardzo różnych od naszego), lub grupy amatorów".

Jeśli zaś chodzi o „realizm" (figuratywność, charakter przedstawiający sztuki), to — powiada Lévi-Strauss — „w sztuce tzw. prymitywnej istnieje chyba zawsze — choćby z racji dosyć pierwotnej technologii — rozbieżność między środkami technicznymi, którymi dysponuje artysta, a oporem materiału, jaki trzeba przezwyciężyć: rozbieżność ta nie pozwala artyście traktować dzieła jako podobiznę — nawet gdyby tego chciał (a zwykle świadomie tego nie chce). Nie może — czy nie chce — integralnie r e p r o d u k o w a ć modelu, jest zatem zmuszony o z n a c z y ć go. Sztuka tzw. prymitywna nie jest więc przedstawiająca: jest systemem znaków. Ale po namyśle widać, że wiążą się funkcjonalnie ze sobą te dwa zjawiska: z jednej strony indywidualizacja produkcji artystycznej, z drugiej strony osłabienie lub zanik funkcji znaczeniowej dzieła. Przyczyna tego związku jest prosta: aby istniał język, musi istnieć grupa... W miarę, jak produkcja artystyczna zabarwia się czynnikiem indywidualizacji, z konieczności i automatycznie zaciera się funkcja semantyczna dzieła. Więdnie ona na rzecz coraz większego zbliżania się do modelu; artysta przestaje oznaczać go, zaczyna go imitować. W Grecji ateńskiej i we florenckiej Italii uwypuklają się mocno różnice klas i fortun; w obu wypadkach mamy do czynienia ze społeczeństwami, gdzie sztuka staje się częściowo sprawą mniejszości, która szuka w niej narzędzia władzy lub intymnej radości — podczas kiedy w społeczeństwach tzw. pierwotnych jest ona przede wszystkim systemem komunikowania się, funkcjonującym w skali całej grupy...

Wydaje mi się, że w ewolucji sztuki ku figuratywności głęboką rolę odegrało pismo. Bo pismo nauczyło ludzi, że za pomocą znaków można nie tylko oznaczyć świat zewnętrzny, ale również posiąść go, przywłasz-

czyć go sobie. Nie chcę naiwnie twierdzić, że posąg grecki z epoki klasycznej jest kopią ciała ludzkiego. W jakimś sensie jest on daleki od modelu; mamy i tu do czynienia ze znakiem — podobnie jak wobec rzeźby afrykańskiej, chociaż w mniejszym stopniu. Różnicy trzeba szukać także w postawie twórcy i publiczności. Wydaje mi się, że w rzeźbie greckiej i w malarstwie włoskim od quattrocenta widać nie tylko ten wysiłek oznaczenia modelu — tę postawę czysto intelektualną, która tak nas uderza w sztuce ludów tzw. prymitywnych — lecz coś w rodzaju magicznej pożądliwości: magicznej, bo zakorzenia się ona w złudzeniu, że można nie tylko wejść w kontakt z drugim bytem, lecz także przywłaszczyć go sobie poprzez podobiznę... W tej łapczywości, w tej ambicji by złowić przedmiot dla właściciela lub nawet dla widza, dostrzegam charakterystyczny, odrębny rys sztuki naszej cywilizacji".

No dobrze, ale sztuka współczesna, coraz mniej przedstawiająca...? Dla Lévi-Straussa malarstwo przedimpresjonistyczne zabrnęło w „akademizm rzeczy oznaczanych" (twarzy, bukietów itd.) — a teraz brnie w „akademizm rzeczy oznaczających". Chodzi tu o „akademizm samego języka (artystycznego): u takiego Strawińskiego czy u Picassa obserwuje się konsumpcję niemal żarłoczną wszelkich systemów znaków, jakie istniały czy istnieją w ludzkości odkąd umie ona wyrażać się artystycznie. Akademizm języka zastępuje akademizm tematu — przecież warunki produkcji artystycznej są nadal indywidualistyczne, zatem nie istnieje możliwość, by powstał prawdziwy język: język jest bowiem sprawą trwałą, sprawą grupy społecznej. Artysta dzisiejszy nie uczy się innych (dawnych lub egzotycznych) języków artystycznych: on je tylko małpuje. Przetwarza je całkiem iluzorycznie, zachowując tylko zewnętrzny pozór znaku; ale ten „znak" nic nie głosi, nic nie znaczy...

Oto dwa impasy współczesnego malarstwa: albo ślepa uliczka Picassa, który żongluje najróżniejszymi manierami — systemy znaków zachowały w tych manierach tylko funkcję formalną: ujmując rzecz socjologicznie, nie służą one porozumieniu w łonie grupy. Impas drugi, to sztuka abstrakcjonistów. Nie mnożą oni — każdy na swój rachunek — systemów znaków, lecz każdy z nich stara się zanalizować swój własny system, rozebrać go na części, wyczerpać go zupełnie: w ten sposób malarze odbierają owym systemom nie tylko funkcję oznaczania, ale nawet samą możliwość, by coś znaczyły"... Tymczasem systemu znaków — języka — nie produkuje się z godziny na godzinę. Jeden z objawów kryzysu epoki dzisiejszej widzi Lévi-Strauss w owych pośpiesznych, nazbyt świadomych, systematycznych usiłowań stworzenia nowych form niby-językowych, które zbyt są arbitralne i niekomunikatywne.

JW

Résumé

Augustyn Jankowski, OSB: Le chrétien formé par la Bible . . . 913

Pour bien apprécier l'importance de la Bible dans la formation spirituelle du chrétien il faut suivre l'évolution de cette pratique et répondre à la question: quelle est la raison de sa force formatrice. *La lecture chrétienne de la Bible* — pour emprunter le titre de l'excellente étude de Dom C. Charlier OSB — est une pratique très ancienne et très fertile.

La Loi, les Prophètes et les Scribes — cet ensemble que nous appelons maintenant l'Ancien Testament — était dans l'histoire du peuple d'Israél l'unique manuel d'éducation de la jeunesse et en même temps l'objet de méditation et d'étude pour tous les hommes pieux, mais surtout pour les dirigeants du Peuple de Dieu (*Jos* 1, 8; *Dt* 17, 18n).

Jésus et ses Apôtres, tout en se conformant à la tradition du judaïsme prêchent la Bonne Nouvelle en partant de la lecture et du commentaire des Écritures. Cette prédication donne bientôt naissance à l'Écriture même du Nouveau Testament. Ce sont d'abord les épîtres, puis les évangiles et l'Apocalypse — ces écrits ne font que continuer la Parole de Dieu qui „à maintes reprises et sous maintes formes, a parlé jadis aux pères par les prophètes" (Hb 1, 1).

1. L'Église du Christ, dès l'origne, pendant ses réunions liturgiques lit et commente la Bible. Les Pères commandent avec insistance la lecture individuelle des Écritures pour tous, même pour les enfants. L'adage le plus caractéristique en est le mot d'un Gregoire le Grand: *Disce cor Dei in verbis Dei.* L'ordre monastique, fidèle à sa règle primitive, a conservé la pratique de la lecture continue de la Bible, sans omettre aucun livre, pour saisir l'ensemble organique de l'Écriture. C'est la *lectio divina* — terme bien expréssif et signifiant. L'Église d'aujourd'hui par la voix des Souverains Pontifes exhorte ses fidèles avec une insistance toujours croissante à lire chaque jour les pages inspirées.

La raison la plus profonde de l'efficacité d'une telle lecture de la Bible est le fait, que la Parole Éternelle s'est „incarnée" d'une façon particulière dans la lettre de l'Écriture. L'ensemble organique de la Bible forme une seule histoire sainte. Son objet est aussi unique: ce que S. Paul appelle „l'économie" du salut. On peut l'appeler aussi l'histoire de la Parole créatrice et rédemptrice. Le prologue de l'Épître aux Hébreux (1, 1—3) nous permet de construire une pareille synthèse. C'est, en effet, la Parole qui crée l'univers, c'est Elle qui fait d'Abraham „le père de notre foi", c'est Elle qui forme le

Peuple élu, c'est Elle qui parle par les Prophètes, gardiens de l'Alliance toujours menacée par l'infidélité du peuple israélite. Dans „la plénitude des temps" le Verbe se fait chair pour être humainement intelligible, visible, tangible... (1 J 1, 1) Le Verbe Incarné, Jésus, n'est pas seulement le Prophète par excellence: il est aussi le Rédempteur qui fonde la Nouvelle Alliance dans son Sang. Sa mort, sa résurrection et son ascension qui achèvent l'oeuvre rédemptrice sont le point tournant de l'histoire sainte: „le Reste d'Israël" renfermé dans la personne de Jésus commence à se dilater en devenant le Christ mystique, l'Israël de Dieu, l'Israël selon l'Esprit. Cette phase de l'histoire continue maintenant encore, car son accomplissement définitif sera la Jérusalem Nouvelle (Apoc 21, 2).

Ainsi les deux Alliances forment un tout admirable selon l'adage des Pères: *novum testamentum in vetere latet, vetus autem in novo* — *patet*. Les types de la première Alliance ont leur réalisation dans la Nouvelle, comme l'enseigne S. Paul (1 Cor 10, 1—11).

L'histoire sainte de la Bible commence avec le temps (Genèse) et finit avec la fin des temps dans l'éternité de Dieu (Apocalypse). Le plan divin se développe d'une façon singulière: avec son progrès le sens des personnes et des événements devient toujours plus profond, plus spirituel. La Pâque juive avec ses transpositions successives en est l'exemple le plus significatif — comme l'énonce avec vigueur l'*Exsultet* du Samedi Saint.

Le drame divin de l'Écriture n'est point à son terme: l'histoire sainte continue et c'est avec notre concours qu'elle avance. Tous les chrétiens sont nécessairement les acteurs de ce drame du Verbe. Et c'est la lecture de la Bible qui nous apprend à devenir les véritables *factores verbi* (Jacques 1, 22).

Abbé Edward Lipiński: L'Ancien Testament dans l'évolution des études bibliques 925

L'évolution des études bibliques depuis le début de ce siècle a permis parfois de donner des solutions nouvelles à des problèmes anciens. Le but du présent article est de présenter aux lecteurs de langue polonaise quelques exemples de solutions et d'hypothèses, que les exégètes ont proposées ces dernières années. L'accent est mis sur l'appoint considérable que l'étude des formes et des genres littéraires a apporté à l'intelligence du texte sacré. Ainsi a-t-on distingué les formulations apodictiques et casuistiques du droit: elles reflètent chacune un autre milieu d'origine et de transmission. Dans les récits qualifiés d'historiques on a discerné, semble-t-il, des parties de lectionnaires liturgiques, c'est-à-dire des narrations destinées à illustrer le sens d'une célébration cultuelle. On a appris aussi à distinguer des péricopes empruntées aux anciennes chroniques, les textes dérivés des traditions populaires. Le courant de pensée sapientiel n'est désormais plus relégué à l'époque tardive du Judaïsme.

L'étude des prophètes a également profité des recherches récentes. L'expérience prophétique est, en elle-même, un problème d'ordre avant tout psychologique. Son caractère extraordinaire n'en suppose pas moins une intervention transcendante de Dieu, intervention qui échappe aux investigations du savant. L'exégète aura plus à dire à propos des relations du prophétisme et du culte, ainsi que du milieu qui a vu éclore les diverses parties de la littérature prophétique d'Israël.

Parmi les livres didactiques, c'est surtout le Psautier qui attire l'attention des biblistes. On y a discerné divers genres littéraires, auxquels doivent correspondre des situations déterminées dans la vie religieuse du peuple élu. Si l'origine de la plupart des genres psalmiques est à chercher dans le culte, qu'en est-il en fait des exemplaires de psaumes effectivement conservés? Sont-ce des poèmes destinés directement au culte, ou des compositions issues des milieux des sages et des lettrés? Que penser de l'hypothèse d'une célébration liturgique de l'intronisation de Yahwé? du rôle des rois israélites dans l'exercice du culte? du caractère des pauvres dont font surtout état les psaumes de lamentation? Ce sont là les quelques questions que nous abordons brièvement, trop brièvement même..

Quelles que soient les solutions vers lesquelles s'orientera l'exégèse catholique, il paraît certain qu'elle ne se départira pas de la ligne de conduite que lui a tracée l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* cette charte des sciences bibliques au sein de l'Église.

Abbé Lech Stachowiak: Exposé des récentes controverses bibliques 943

Qu'est-ce que la Parole de Dieu? Quel est son message pour l'homme d'aujourd'hui? Ainsi se pose actuellement le problème de la Bible. Pour y répondre il faut envisager quatre facteurs: l'inspiration de l'Écriture, l'interprétation du texte sacré, la typologie, la théologie biblique. Il faut ajouter encore que la question biblique joue un rôle de première importance dans les rencontres interconfessionnelles. Par ailleurs, nombre de thèses avançées jadis par la critique rationnelle ont perdu de leur actualité, bien que certains points sont repris sous une autre forme par l'exégèse protestante contemporaine. Mais c'est surtout l'homme, tel que le décrit la Bible, qui attire de plus en plus l'attention.

Le problème de l'inspiration se lie à celui de l'auteur et de l'inerrance de l'Écriture. Les deux orientations classiques sont toujours celles de Franzelin et de Lagrange, mais on y ajoute des explications et suggestions entièrement neuves. Il faut signaler ici la notion de l'inspiration proposée par K. Rahner S. I. et l'exposé de P. Benoit OP. Les discussions relatives au sens plenier de l'Écriture et son rapport au sens littéral ont jeté de nouvelles lumières sur ces questions.

Chez les théologiens protestants l'accord est loin d'être fait sur la notion de l'inspiration. Cela résulte d'ailleurs de leur ecclésiologie et surtout du principe *sola Scriptura.* Mais leur efforts d'actualiser la Bible n'en sont pas moins intensifs.

L'exemple le plus marquant et le plus discuté est la tentative de Bultmann de „décanter" le Nouveau Testament en faisant la part de son élément mythologique. (*Entmythologisierung*). Elle est d'ailleurs rejetée même par les protestants.

La théologie biblique a fait pareillement des grands progrès. Ici se pose la question de méthode: il s'agit de reconnaitre et d'élaborer les vérités centrales du message biblique et les mettre ensuite en rapport avec la théologie spéculative, surtout dogmatique. La méthode historique, dont les non catholiques se servent presqu'exclusivement, ne servira ici que comme point de départ. Car la théologie biblique veut cerner le donné révélé, donner au croyant l'intelligence de la foi; elle ne peut donc s'arrêter uniquement à reconnaitre la pensée de l'écrivain inspiré, ni même à montrer la progression des idées concernant tel ou tel point de doctrine en particulier.

Les célèbres manuscrits de Qumran sont toujours très discutés. On veut connaitre leur date et origine, apprendre l'identité de la secte de Qumran, être fixé sur le Maître de Justice et son antagoniste. Si l'on se détourne aujourd'hui des hypothèses sensationnelles d'il y a quelques années, on n'en péche pas moins par un radicalisme souvent inexplicable. Les spécialistes en la matière sont beaucoup plus réticents, quoique l'étude des dits documents en est toujours à ses débuts, comme celle d'ailleurs se rapportant à une éventuelle gnose de Qumran et au dualisme.

On n'a fait qu'esquisser ici l'état de la question par rapport aux études bibliques actuelles. Bien d'éléments nouveaux peuvent encore s'y ajouter dans la suite.

Nos contemporains font cas surtout de le technique comme en général de tout ce qui est sujet d'expérience scientifique. Il n'est donc pas sans intérêt de leur présenter le Nouveau Testament et la personne du Christ à la lumière des acquisitions modernes de la paléographie et de l'archéologie.

Plusieurs questions sont ici à envisager. En voici l'énumération: 1) Les manuscrits de Qumran publiés jusqu'ici; progrès de la paléographie hébraïque moderne et son influence sur la datation respective des dits manuscrits. — 2) La communauté essenienne de Qumran. Cette identification ressort du recoupement des renseigments fournis par Flavius Josèphe, par Philon et les manuscrits de Qumran par les données archéologiques, entre autres les indications de Pline l'Ancien dans son „Histoire naturelle". A l'appui de la thèse on peut citer en outre les recherches effectuées par deux expéditions archéologiques organisées en Israël du 23 mars au 7 avril 1960 et en mars 1961 à ᶜEin-Gedi-Massada. Les fouilles semblent confirmer les paroles de Pline que la localité ᶜEin-Gedi „appartenait aux Esseniens". (Nat. Hist. V, 15). Pareillement, Dion Chrysostome mentionne le siège principal des Esseniens non loin de la Mer Morte... „au coeur de la Palestine, près de Sodome" (Synesius, Opera, PG LXVI, 1119).

Enfin, les manuscrits de la Cave of Letters, trouvés en mars 1961 prouvent que ' Ein-Gedi était à l'époque le centre administratif de la secte. — 3) Les manuscrits du Désert de Juda et le Nouveau Testament. Une attention particulière doit être donnée au Livre d'Isaïe (1 QIs a, 1 QIs b, 4QpIz^{b}) cité 64 fois par le Nouveau Testament sur un ensemble de 249 citations empruntées à l'Ancien Testament. Lc 4, 16—21 montre par le rapprochement des textes la véracité historique du récit que nous laissons bien souvent échapper, familiarisés que nous sommes avec le texte sacré. Nous avons ici un exemple concret de la façon, dont les sources historiques de la vie de Jésus font état du milieu ambiant. — 4) Les manuscrits de Qumran et le Nouveau Testament. Les textes de Qumran nous parmettent de saisir le milieu judaïque qui vit naître saint Jean Baptiste et les premiers disciples du Christ. Les textes sacrés du N. T. en reçoivent plus de lumière et une meilleure compréhension. A titre d'exemple on peut citer Mt. 22, 41—45 Lc. 20, 41—44 et 4 Q Flor., ainsi que CD 6, 4—6 et Mt. 26, 26. — 5) Le Maitre de Justice et la personne du Christ à la lumière des textes évangeliques. — 6) L'état actuel de la papyrologie et le Nouveau Testament. Il s'agit surtout du papyrus Rylands, du papyrus Bodmer II et Bodmer III. Ces deux derniers rendent particulièrement digne de foi la tradition manuscrite de l'Église, tandis que Mr. Rylands constitue un argument historique irréfutable en faveur de l'authenticité littéraire des écrits johanniques. Hans Lietzmann, encore que non catholique, ne cache pas son avis que l'antiquité de ce fragment oblige a rejeter les opinions des modernistes sur la date tardive du quatrième évangile; les discussions à ce sujet, durant depuis près de 200 ans, n'ont donc plus de raison d'être. — 7) L'état actuel des recherches archéologiques et le Nouveau Testament. L'historicité des récits évangeliques les confirment en bien des détails.

En conclusion on peut affirmer que les textes inspirés nous ont été conservés de façon infiniment plus exacte et sûre que n'importe quel autre écrit de l'antiquité.

En Pays bibliques: (Interview avec M. le prof. Louis Stefaniak, CM). 982

M. l'abbé Louis Stefaniak, CM. n'est pas un inconnu pour les lecteurs de „Znak". Après son retour d'un voyage scientifique, qui a duré 8 mois, il a bien voulu nous raconter ses impressions des contacts avec les milieux scientifiques et religieux en Allemagne Occidentale, aux Etats-Unis et en Prochain et Moyen Orient. Il nous a parlé aussi des fouilles récentes, effectuées en Terre Sainte par Y. Yardin, qui ont permis le déterrement des lettres de Bar Kochba. Il consacra l'intérêt spécial à l'état actuel des études sur les textes découvertes près de la Mer Morte. M. Stefaniak a fait son voyage sous les auspices de l'American Schools of Oriental Research et a visité presque tous les centres bibliques. Il discute avec compétence les problèmes bibliques, spécialement les questions d'archéologie (surtout à Jéricho et à Césarée).

M. Stefaniak a esquissé la situation générale des sciences

bibliques en Pologne et ses futurs projets des recherches scientifiqques.

Cracovie, Juin 1961.

Dix ans de ministère paroissial consacrés à faire connaître et aimer la Bible. La première étape en fut la distribution de l'Écriture Sainte aux fidèles afin que chaque famille possédât son exemplaire. Les façons de procéder sont variées. On peut se procurer la Bible au bureau paroissial contre payements mensuelles, on peut l'acheter aux grandes fêtes à la porte de l'église. La Bible est le manuel dont on se sert à l'école, elle est donnée comme prix des concours et cercles bibliques. Lors des premières communions, tous les enfants s'approchent de la Sainte Table, l'évangile de saint Luc à la main. A l'occasion de la Confirmation l'évêque bénit en souvenir les exemplaires des Évangiles et des Actes et on les distribue aux confirmés. De même au sacrement du mariage, les jeunes mariés reçoivent le Nouveau Testament dédicacé à leur intention. Lors de la visite pastorale, au temps de Noël, la Bible est donnée en cadeau aux familles moins aisées.

A toute occasion les fidèles sont exhortés à lire l'Écriture. Mais c'est à l'église avant totut que se fait cette recontre avec la Parole de Dieu. Au cours des publications paroissiales des directives sont données et des encouragements, qu'on reprend aux instructions pour les différents groupes de la communauté. Une boite aux questions est installée à l'église et réponse y est donnée au cours du service dominical, ou durant les heures bibliques. A la messe — même en semaine—l'épitre et l'évangile sont lus aussi en polonais accompagnés d'un bref commentaire. Aux Vêpres lecture est donnée des certains passages plus marquants de l'Ancien Testament. Au cours de la dévotion au Sacré-Coeur, durant le mois de juin, les fidèles entendent lire les Actes des Apôtres. Une vitrine est placée au porche d'entrée, où est rassemblée la documentation biblique pouvant intéresser les fidèles.

Chaque année, depuis dix ans, a lieu, fin septembre, le Dimanche de la Bible, et une maxime qu'on rappelle au long de l'année pour la mettre en pratique, met en évidence l'idée centrale. Ce dimanche est un jour de fête pour toute la paroisse. L'office du matin et celui du soir est sous le signe de l'Écriture et le programme est varié. On organise de même au bureau paroissial une petite exposition. Le dernier dimanche de chaque mois a lieu veillée biblique, au cours de laquelle on lit et commente l'Écriture Sainte. Les fêtes des Évangelistes et celle de s. Jérôme sont célébrées avec apparat. Toutes ces célébrations sont unies à l'ado-

ration du T. S. Sacrement, grâce à quoi on souligne leur caractère catholique.

Les concours bibliques favorisent la lecture de l'Écriture Sainte. Ils durent six mois et consistent à retrouver, pour les inscrire dans un cahier destiné à cet usage, des termes plus souvent employés dans le Pentateuque et signalés à l'attention des lecteurs. A ce concours participent aussi bien les enfants que les adultes. Il y a eu aussi un concours spécial pour les enfants consacré aux évangiles. Pour gagner un point in fallait apprendre par coeur l'évangile de la messe. Le concours dura un an et fut gagné par trois fillettes qui ont eu chacune 120 points. Le gagnant reçoit comme prix un livre.

Aux classes de religion les enfants se familiarisent avec l'Écriture Sainte, et par leur entremise on peut agir sur les familles. A l'heure actuelle la paroisse compte plusieurs familles lisant habituellement la Bible au moins une demi heure par semaine.

En fin de compte: toutes les familles dans la paroisse ont été touchées et la Bible est lue de plus en plus par tous.

La préparation du prochain concile oecuménique a suscité extraordinaire envol de pensée. Bien que nous possédions peu de nouvelles officielles, un grand nombre de publications essaient de fixer les grandes lignes du concile et d'indiquer les perspectives qui lui sont offertes. Il est évidemment impossible de prévoir à coup sûr quels seront les sujets pris en considération. Puisque tout de même le concile sera un aboutissement et un point de départ pour la théologie et la vie chrétienne, on peut essayer de le situer dans l'ensemble de l'histoire actuelle.

Le but principal des conciles a toujours été de porter remède à quelque crise qui secouait l'Eglise. Aujourd'hui il n'y a peut-être pas de crise intérieure, mais certainement l'Église subit les secousses de la crise de la civilisation dans laquelle se trouve engagé le monde actuel. Cette crise étant marquée par une autonomie croissante du monde par rapport a toute institution religieuse, par l'éveil des peuples de couleur, la naissance de centres spirituels indépendants du christianisme, il semble que le but principal du renouveau préparé par le concile sera de montrer concrètement la catholicité de l'Eglise. Les temps actuels demandent à l'Eglise de rompre ses liens trop exclusifs avec la civilisation occidentale et l'apparaitre la mesure du monde par une plus grande intégration de toutes les valeurs du monde moderne. C'est celà même qui constitue la catholicité.

Afin de montrer cette catholicité le concile pourrait prendre position en face du monde actuel de la technique et pousser de cette façon la christianisation de cette valeur moderne fondamentale. Il faut situer sur le même plan la réconsidération du problème missionnaire: les peuples africains et asiatiques doivent voir l'Eglise comme vraiment catholique et non comme un produit de la civilisation occidentale.

Cependant cette démonstration de la catholicité de l'Eglise aura sa plus grande importance pour la question de l'unité. Il est vrai que le concile ne sera pas immédiatement un concile d'union, comme les conciles de Lyon ou de Florence. Néanmois dans la pensée du Saint-Père il doit aider à écarter les obstacles à l'union et préparer cette union à longue échéance. La réaction à la convocation du concile de la part des frères séparés a été plutôt favorable. Beaucoup de leurs suggestions à propos du concile démontrent une grande compréhension de la position catholique. Si le concile doit faire un grand pas vers l'union, il est nécessaire de tenir compte de ces suggestions. Le concile devrait se dérouler „sous les yeux des frères séparés", qui auraient une possibilité de lui présenter leurs positions doctrinales.

Le concile fera-t-il un pas en avant pour faire comprendre aux chrétiens non-catholiques la position de l'Eglise dans la question la plus épineuse qui les sépare de Rome, a savoir les dogmes de la primauté et de l'infallibilité pontificales? Certainement le pape et les évêques sont liés par les définitions du concile de Vatican. Toutefois ce concile fut brusquement interrompu sans pouvoir discuter l'ensemble de la théologie de l'Eglise dont les dogmes de la primauté et de l'infallibilité ne sont qu'un élement. Ces dogmes demandent d'être completés spécialement par la détermination des pouvoirs de l'évêque par rapport au pouvoir pontifical. En mettant mieux en évidence la structure collégiale de l'Eglise on obtiendrait certainement un rapprochement considérable avec les positions des autres confessions chrétiennes. Ces rapprochements pourraient s'obtenir aussi par une élaboration de la part du concile d'une théologie du laïcat et par des réformes liturgiques appropriés en vue de faciliter une adaptation de certains rites pratiqués hors de l'Eglise catholique à ses diverses liturgies.

Maria Garnysz: Compte-rendu du livre de J. Courtnay-Murray: *We hold these truths* (1961) 1064

Andrzej Woźnicki T. Chr.: Nowe Tychy — ville de demain . . 1064

Nowe Tychy compte parmi les villes les plus importantes construites en Pologne après la dernière guerre. Les plans, dressés en 1951, prévoyaient une grande cité moderne de 130 mille habitants. Aujourd'hui, après huit ans de constructions, Nowe Tychy constitue un important centre urbain dont la population, avant tout ouvrière, s'élève à 50 mille de citadins.

1. L'intégration sociale doit compter avec deux facteurs: l'affluence de la population et la différenciation éthnique des habitants.

L'accroissement annuel de la population s'élève à 5.000 personnes, avec prépondérance des jeunes ménages et d'enfants. On peut distinguer deux groupes: les enfants et celui des gens entre 15 et 59 ans embrassant presque 97% du nombre total des habitants.

Le grand nombre d'enfants donne chaque année un chiffre toujours plus grand de la jeunesse scolaire. Le taux d'élèves pour chaque classe en particulier montre des écarts considérables.

Les diverses professions groupent 36% de la population, 64% ne travaillent pas; ainsi une personne sur trois doit pourvoir à son propre entretien et à celui des deux autres.

Un trait caractéristique est la lecture des périodiques. Pour un quartier de 15 mille habitants en aura en vente 6 quotidiens (1699), 24 hebdomadaires (2416), 3 publications bimensuelles (129), 9 revues mensuelles (352), 5 périodiques pour enfants (700) et trois pour la jeunesse (201).

Parmi la population on distingue trois principaux groupes éthniques: les repatriés, les autochtones et les nouveaux établis.

Les premiers représentent l'élément conservateur par excellence, méfiant à l'égard de toute nouveauté, ne se mélant pas socialement aux autres. Du reste, il en est de même pour les autochtones. Par contre le troisième groupe, le plus nombreux (80% des habitants) et provenant des diverses contrées du pays est très differencié au point de vue éthnique et le plus remuant.

2. Culture et moralité.

Nowe Tychy ne possède point de centre important culturel ou artistique. Pour la plupart des habitants le progrès s'identifie à l'ascquisition du téléviseur, d'un frigidaire, de la lessiveuse, d'une moto ou du scooter.

Le niveau moral est très bas. Dans la seule paroisse Saint Jean Baptiste on compta près de 70 endroits mal notés; l'ivrognerie sévit de manière effrayante surtout en cercles privés et clandestins; nombre de ménages se dissout et des couples se forment un peu au hasard.

Cet état de choses est dû à l'absence d'une génération plus avançée en âge, au manque de l'opinion publique et au matérialisme ambiant.

3. Vie religieuse.

Nowe Tychy compte actuellement deux paroisses: l'ancienne, sous le vocable de sainte Marie Madeleine et la nouvelle, dédiée à Saint Jean Baptiste.

L'ancienne paroisse comprend 33 mille fidèles dont 11 mille appartiennent à la population locale. Par contre la nouvelle paroisse est en voie de formation: sur 16 mille fidèles 1,5 mille à peine appartient à la population locale. Une diverse

composition éthnique fait que les méthodes pastorales et la vie religieuse y diffèrent considérablement. En effet, l'élément de tradition joue un grand rôle dans la paroisse sainte Marie Madeleine dont 1/3 des fidèles se compose d'anciens habitants. Par contre la paroisse saint Jean Baptiste est une paroisse missionnaire; l'expérience montre que les méthodes traditionnelles d'apostolat y échouent complètement.

Parmi les habitants de Nowe Tychy presque 90% sont catholiques; 10% appartiennent à d'autres confessions ou sont athéistes. Ainsi par ex. la paroisse saint Jean Baptiste compte 16 familles protestantes, plus de 20 familles orthodoxes, 30 environ appartenant à diverses sectes et une dizaine appartenant au judaïsme.

Pour la pratique religieuse Nowe Tychy occupe la dernière place dans le diocèse de Katowice; en 1960 on y a distribué 223.177 communions, soit en moyenne 4,5 par habitant.

La moyenne des fidèles accomplissant le devoir dominical dans la nouvelle paroisse est d'environ 7.000 personnes, ce qui donne 75% des fidèles en décomptant les enfants en bas âge et les mères.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

PISMO ŚWIĘTE W ŚWIETLE DZISIEJSZYCH BADAŃ

ZDARZENIA, KSIĄŻKI, LUDZIE

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

IN HOC
SIGNO
VINCES